۳   حکمت   ۱۵/۶/۱۷



باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	حاشیه بر شواهد ربوبیه			
	درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی ✓	چاپ سنگی
	شماره اموالی	۴۸۸	اندازه	۲۲×۱۴	
	قطع	وزیری کوچک	تعداد اوراق	۲۰۳	
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ○ ۲۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف	دارد ○	ندارد ✓
	نیاز به جعبه	دارد ○ ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی ○ زیستی ○	فیزیکی ○
	نیاز به جلد سازی	دارد ○ ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد	دارد ○	ندارد ✓
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد ○	ندارد ✓
	نیاز به لکه گیری	دارد ○ ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد ○	ندارد ✓
	نیاز به آفت زدایی	دارد ○ ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد ○	ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. خبازیان   ۲. دهقانپور

۳. مجذوب   ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۶   تاریخ اقدام:

١٥/٦/١٧ عكس ٣

حاشیه شواهد ابو بشر ... بکر قبل ولی نسخه دارای خطبه و دیباچه است

~~شماره ١٢٨٩~~ اول کتاب الحمد لله الذی

~~العصر القاف~~ اعیان عالم الامکان (کذا) ... و تمم الحکمة وکمل الکلمة بحق محمد وآله اهل العصمة صلوات الله علیهم

خط نسخ ١٩ سطر - رقعی متوسط ناملی - ١٠٠ اوراق

٢٠٣ طول ٢٢ بر عرض ١٣

ص ٢٧

اسم کتاب حاشیه بر شواهد ربوبیه — عربی
مصنف / مؤلف محشی حاج ملا هادی سبزواری متن ملا صدرای شیرازی
خطی / چاپی نسخ ۱۹ سطری
سال طبع یا تحریر — عدد اوراق ۲۰۳
جزء کتب حکمت خطی شماره ۵۳۲ خ
شماره عمومی ۴۸۸ شماره قبض ۱۷۰۴
واقف میرزا رضاخان نائینی تاریخ وقف مرداد — ۱۳۱۱
طول ۲۲ عرض ۱۴ سانتیمتر قفسه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اعيان عالم الامكان مشاهد تجليات ذاته وشواهد وجوداتها بجهتها المقدسة النورانية اشراقات اسمائه وصفاته والصلوة و السلام على الذين هم اعاظم اياته واكابر بيناته واعالي تشئنا ته محمد واله خير هداته وولاته وبعد فهذه حواش من العبد المحتاج الى رحمة الله الباري الهادي ابن المهدي السبزواري حشرهما الله مع الاخيار على الكتاب المستطاب المسمى بالشواهد الربوبية المشتمل على القواعد الاشراقية التي لاولي الالباب مراقي ومصاعد ولقلوبهم النورية اهنا موائد ولافئدتهم المعنوية امرئ موارد ولارصاد عقولهم القدسية لاستعلام احكام سماء القدس اتم مراصد ولشهود اشراقات شمس الحقيقة ابهى مشاهد ولغواص بحر الحكمة المتعالية اعلى فوايد لله در مصنفه صدر الصدور وبدر البدور الذي لا يبدو مثله في القرون المتطاولة الا واحد بعد واحد روح الله روحه وكثر فتوحه يا شاهد يا ماجد يا حامد يا راشد

قوله المشهد الاول فيما يفتقر اليه في جميع العلوم اعلم ان وضع هذا الكتاب المستطاب على مشاهد خمسة وفي كل مشهد شواهد وفي

كل

كل شاهد اشراقات والمشهد محل الشهود وميقات التجلي ومنصة الظهور وكل منها يصير القلب مظهرا ومشهدا ومجلى لنور الوجود ولو علما فان موضوع الحكمة الالهية هو حقيقة الوجود كما ستعرف انشاء الله واما الشاهد فهو الدليل والبينة مثل دلالة مفاهيم الوجود والوجوب المطلق والوحدة الحقة ونظايرها على الحقيقة لان حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لكونها حيثية الاباء عن العدم والوحدة الحقة ما لا ثاني له في الوجود مباينا بينونة عزلة بل كدلالة حقيقة الوجود على حقيقة الوجوب وشهادة ذاتها بذاتها على ذاتها لان التفاوت انما هو في المفاهيم الدالة لا في المصداق هذا في شواهد المشهد الاول لاحكام المهية وفي بعض شواهد المشهد الاخرى واما الاشراقات فهي كفنون التجليات وشعب الواردات فهذه التراجم من باب تسمية السبب باسم المسبب واما افتقار جميع العلوم الى ما في الشواهد والاشراقات للمشهد الاول فنقول اما الوجود ومعرفة احكامه فلان موضوعات ساير العلوم هلية بل مهية يتبين اثبات وجود في العلم الاعلى واما الوجوب الذاتي وصفاته فمعلوم اذ ما لم يثبت الواجب الخالق للعالم وصفاته كيف يثبت مرسل ورسول حتى يتحقق علوم دينية ويثبت انه عالم بالكليات والجزئيات وبانا مدنيون بالطبع محتاجون الى معاملة وعدل ويقال انه قادر على اظهار المعجزة على يد الصادق وعدم اظهاره على يد الكاذب وما لم يثبت انه متكلم ومكلف كيف يتحقق له كلام وكتاب وسنة و اجماع وافعال مكلف من حيث هو مكلف حتى تكون موضوع علم التفسير والحديث والفقه واصوله وقس عليه احكام الوحدة والكثرة والتقابل والتخالف و

التماثل واقسام التقدم والتاخر والمعية وانحاء العلة والمتمم وابطال الدور والتسلسل
وغير ذلك فان جميع العلوم مفتقرة الى التحقيق بهذه لان غيره به يكون متحققا
أه هذا يوهم المصادرة وليس بمصادرة لانه من المحققات عقلا واتفاقا ان
المهية من حيث هي ليست الا هي لا يستحق لحمل الموجود ولا المعدوم والخلاف
انما هو بعد الجعل ان الاصيل يعني الموجود الحقيقي هل هو المهية او الوجود فنقول
اذا لم تكن المهية في نفسها مستحقة لحمل الموجود ولو بعد الجعل لان نفسها هي التي
قبل اعتبار الجعل بعينها والحيثية التعليلية خارجة والوجود على تقدير الاعتبارية
ليس الا المفهوم وضم المعدوم الى المعدوم لا يصير مناط حمل الموجود وكذا مثل
الانتساب لان مقولة الاضافة اعتبارية فكيف تستحق المهية لحمل الموجود
في ذاتها وسيأتي زيادة انكشاف لهذا في مبحث الجعل ولو بني على تسليم الخصم
ان الوجود تحقق المهية وكونها كان جدلا خارجا عن قانون الحكمة لان مطالبها
لا بد ان تكون برهانية على ان معنى قول اهل الاعتبار ان الوجود تحقق المهية
وكونها ليس كمعناه عند اهل الحقيقة لان هؤلاء المحققين يقولون ان الوجود
تحقق المهية فهو المتحقق بالذات وهي المتحققة بالعرض الفانية في الوجود
الحقيقي الطارد للعدم ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله
بها من سلطان وكسراب بقيعة الاية ولو لم يعتبر معها الوجود لا يطلق
عليها الحقيقة واولئك يقولون ان الوجود ليس الا تحقق المهية وتحقق
الشيء ليس متحققا بل هو تحقق فقط ولا يرد عليه القسمة الى المتحقق واللامتحقق
انما المتحقق ذلك الشيء وهو المهية فغير الوجود يكون متحققا لا هو ولا يخفى

على المحقق

على المحقق وهنه ولانه المجعول هذا ايضا يوهم المصادرة وليس بها
لان مسئلة اصالة الوجود في التحقق غير مسئلة اصالته في الجعل لان مسئلة
اصالة الوجود او المهية تمشي على القول بجواز الترجح بلا مرجح والقول بالبخت و
الاتفاق خذل الله قائله وكذا على القول بالاولوية الذاتية بخلاف اصالة
الوجود او المهية في الجعل على هذه الاقوال اذ الممكن زوج تركيبي له مهية ووجود
والمحققون الالهيون وان قالوا المتساويان ما لم يترجح احدهما على الاخر بمنفصل
لم يقع لكن ارباب الاقوال المذكورة لم يقولوا به مع كونه بديهيا اوليا فيمكنهم
التشاجر في اصالة احدى الشيئيتين في التحقق لا في الجعل بل يمكن للالهي
التكلم فيها قبل اثبات الصانع ان قلت هب انه لا مصادرة هنا لكن
يلزم الدور كما لا يخفى قلت لا دور لامكان اثبات مجعولية الوجود بادلة
اخرى غير اصالته في التحقق كلزوم كون المجعول شخصيا والمهية كلية طبيعية
في وجدانه بعد تحقيق تحققه ووجوده النفسي حقق كيفية وجوده
الرابطي للنفس ولا بصورة مساوية ان قلت التعريف بالفصل
القريب حد وبالخاصة رسم ومعلوم ان كلا منهما مساو للمعرف فكيف جعل
المصرش هذا قسيما للاولين قلت فيه وجهان احدهما ان يراد بالصورة
شيئية المفهوم كما في الاولين ولكن يراد بالمساواة المساواة في المعرفة و
الجهالة فكانه قال اولا لا يمكن تصوره بالاعرف وثانيا ولا بالمساوي في
الوضوح والجلا لان الوجود اعرف من كل شيء وهذا ينشعب الى شعبتين لان المفهوم
اعم من المهية لانها هي التي تكون حاكية عن الوجود المحدود والمفاهيم المساوقة

لمفهوم الوجود حاكية عن الحقيقة المرسلة كالنور والوحدة المط والوجوب المط والحيوة
السادية والهوية ونحوها لكن كلها ليست اعرف من الوجود وثانيهما ان
يراد بها شيئية الوجود وكثيرا ما يطلق الصورة على ما به الشئ بالفعل فكانه قال
ولا يمكن تصور مرتبة من الوجود الحقيقي بمرتبة اخرى منه او لا يتصور حقيقة
الوجود بحقيقة الوجود لان الشئ لا ينثنى ولا يتكرر بنفسه نعم قد يقال العلة
حد تام للمعم والمعم حد ناقص للعلة والعلية والمعلولية بالذات انما هما
في الوجودات لكنه ليس حدا مصطلحا والمقصود نفي التصور الذى هو قسم من
العلم الحصولي واما في الوجود فلا يمكن ذلك اذ لا مهية لحقيقة الوجود
سوى الانية الصرفة حتى تكون باقية في نشأتى الذهن والخارج كما في الموجودات
الذهنية فان الاشياء تحصل بانفس مهياتها في الذهن فالمهية فيهما كالهيولى
الباقية في الحالات للكاينات مصححة للهوهوية وايضا الوجود عين انه
في الاعيان وحاق الواقع ومنشأ الاثار فلو حصل في الذهن اى موجود بوجود
لا يترتب عليه الاثر لانقلب الا بصريح المشاهدة بان يصير النفس عين
الوجود اى فانية فيه لان العلم الحضورى اما علم الشئ بمعلوله او علم الشئ
بنفسه وبالمغنى فيه فالاستثناء منقطع ولا جزئي للجزئي معان
احدها التشخص الحقيقي وهو الوجود الحقيقي فان التشخص بمعنى منع الصدق
على الكثرة بالوجود كما يجئ ولا شك ان الوجود جزئي بهذا المعنى اى تشخص و
متشخص بذاته والاخر المهية النوعية مع الوجود الحقيقي والمهية النوعية المحفوفة
بالعوارض المشخصة بمعنى امارات التشخص ونفس المهية المعروضة التي هي جزئي

طبيعي

طبيعي والمجموع الذى هو جزئي عقلي والعارض الذى هو جزئي منطقي فبهذه المعاني
مسلوب عنه ولا مطلق ولا مقيد فان هذه اوصاف المفاهيم والمهيات
وعند اهل النظر لو لم تكن هذه مخصوصة بالمفاهيم فلا اقل من اكثرية استعمالها
فيها فالمطلق المسلوب عنه كما في المهية المطلقة المقابلة للمخلوطة والمجردة
واما عند المتالهين فيطلق عليه المطلق بمعنى الوسيع المجرد عن الحدود و
التعينات الاعتبارية وبهذا المعنى يطلق على الواجب بالذات كما قال
المولوى الرومي س ما عدمهايم وهستيها نما تو وجود مطلق وهستي ما
ولا ايضا يحتاج في تحصله اه لان الوجود عين التحصل فكيف يحتاج
الى هذه وشانها افادة التحصل وقد يعرض له لان هذا الغرض لا ينافي
بساطة الوجود كالجنس الاقصى البسيط المحتاج الى الفصل المقسم في التحصل
وكالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف والمتشخص في التحصل الطبيعي قوله
سريانا مجهولا الكنه فهو بوجه كسريان الضوء في الظل حيث ان الضوء
اذا سرى في الظل افناه فان المهية كسراب بقيعة الاية من اتحاد
حقيقة الوجود فانها كنوع واحد متشكك ما فيه التفاوت فيه عين
ما به التفاوت لكن لا يقال عليها النوع لانه وصف شيئية المهية وانما
يقال انها سنخ واحد وهذا طريقة الفهلويين في الوجود وطريقة الشيخ
الاشراقي في حقيقة النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهبد والنور
العرضي عنده سنخ واحد قال في حكمة الاشراق النور كله اى جوهرا كان او عرضا
في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان وقال ايضا الانوار

المجرده لا یختلف فی الحقیقة الی غیر ذلک وعبارات الشیخ الرئیس فی الشفا والمباحثات
تنادی بان تخالف الوجودات لیس بالذات بل بالمهیات القابلة وبان الوجود یقبل
الشدة والضعف والحقیقتان المختلفتان لیست احدهما شدیدة الاخری ولا
الاخر ضعیفة الاولی وانما لم یبق القول بالتباین علی ظاهره لسخافته اذ الوجود
بسیط فلو تباین مراتبه کانت بینونتها بتمام ذواتها البسیطة کنور وظلمة
وعلم وجهل وقدرة وعجز ولو کان کذلک لزم التعطیل فی المعارف والمحامد
نحوها وجاز انتزاع مفهوم واحد من حقایق متباینة بما هی متباینة و
لتمت شبهة ابن کمونه ولم تنحل عقدتها قط اذ لو جاز المباینة بتمام الذات
فی المراتب الطولیة من العلل والمعلولات لجازت فی وجودین متکافئین
کل فی عرض الاخر وکان معطی الکمال والفعلیة فاقدا لهما وادعی البداهة
فی بطلانه وفی وجدانه ایاهما ولم یکن الموجودات الافاقیة والانفسیة ایات
الله نعم وهل یکون الظلمة آیة النور والعجز آیة القدرة والجفاف آیة البلة
ولم یکن العلة حدا تاما للمعلول والمعلول حدا ناقصا للعلة کما قال القدماء ولم یکن
ما هو لم هو فی کثیر من الاشیاء کما قال ارسطاطالیس ولم یکن العلم التام
بالعلة علما تاما بالمعلول کما قال به المحققون بل عبروا بادوات القصر وقالوا ذوات
الاسباب لا تعرف الا باسبابها ولم یکن التغیرات الطولیة استکمالا
وایسا للفعلیة ثم لیس کما انها فی السلسلة العرضیة الکونیة خلع ثم
لبس ولا الوجودات الکاملة بالنسبة الی الناقصة کاجمال وتفصیل
ولف ونشر ولا جامعا لجمیع فعلیات ما دونه مع شیء زاید وبطلان التوالی

کثبوت

قوله

کثبوت الملازمة ظاهر عند ارباب التحقیق والله ولی التوفیق
ان الوجود فی کل شیء عین العلم آه بیان ذلک ان الوجود الحقیقی هو النور الحقیقی
لکونه ظاهرا بالذات مظهرا للمهیات کما ان النور الحسی ظاهر بالذات
مظهر للالوان وغیرها من المبصرات ولذا سمی معظم مراتب الوجود عند
الاشراقیین بالنور کنور الانوار والانوار القاهرة والانوار الاسفهبدیة
والانوار العرضیة فالوجود ما به انکشاف ذاته وغیره لذاته بل عین
الانکشاف وکل ما هو کذلک علم اذ لیس العلم الا هذا ولذا قال الشیخ الاشراقی
العلم کون الشیء نورا لنفسه ونورا لغیره والقدرة هی الفیاضیة علی سبیل
الشعور والمشیة والنور ذاتیة الفیاضیة والشعور فلظهور والمشیة
والارادة لیستا الا المیل المؤکد والمحبة والعشق والرضا والابتهاج ونحوها
الوجود لیس الا العشق بنفسه والابتهاج بذاته وباثاره بما هی اثاره ولما کان
الوجود خیرا لذیذا کان عین الارادة بمعنی المریدیة ایضا والتکلم هو الاعراب
عما فی الضمیر والوجود المنبسط ظهور الوجود المکنون المصون الذی هو غیب
الغیوب واعراب عن الضمیر الذی هو الکنز المخفی وقس علیها سایر الصفات
ولنا علی کون الوجود عین العلم والقدرة والارادة ونحوها برهان اذا
امعنت عاینت المطلوب آه ان لا نقف فی مفهوم الوجود ولا فی
معنونه الذی فی عالم الفرق وعالم فوق الفرق بل ترقیت الی وجود
النفوس الناطقة فتری وجود النفس عین العلم بذاتها لان علمها بذاتها
حضوری وهو علم وعالم ومعلوم وکذا عین القدرة علی القوی لانها فاعل

بالرضا لها وعين الارادة والمريد والمراد بل جميع ما يريدها انما يريدها لذاتها وعشق
وعاشق ومعشوق لذاتها وحيوة وحيوة بالذات والبدن حى بالعرض ونور
كما يسميها الاشراقى بالنور الاسفهبد وكلمة ومتكلم ناطق بالنطق الحقيقى
اى الكليات العقلية وقس عليها والوجود سنخ واحد فالوجود الطبيعى الفرقى
ايضا هكذا الا انه كما ان الوجود هنا ضعيف كلا وجود بالنسبة الى الوجود
الجمعى كذلك العلم والارادة والحيوة والقدرة ونحوها واذا حققت هذا
حققت فروع الشامخة مثل ان صفات الواجب تعم عين ذاته وليس ذاته
الا الوجود ومثل تسبيح الاشياء كلا وطرا لله تعم لا بمعنى انه مؤثر فى المهية
اه ان قلت فما معنى الملازمة العقلية اذ لم يتحقق شئ من الشقين المشهورين
بينهما قلت معنى تحقق احد المتلازمين بالاخر الملازمة العقلية اعم من
التحقق بالذات وبالعرض الذى هو مصحوب صحة السلب بوجه برهانى
ومراده من التقدم هو التقدم بالحقيقة الذى ملاكه الكون ولو على سبيل
التجوز البرهانى اويقال بدل قولهما اويكون احدهما معلولا للاخر اويكون احدهما
متحققا بالاخر كما قال المحشى سواء كان معلولا اولا بل كتحقق المبهم بالمعين
وسراب الوجود بالوجود فان المعم لابد له من شيئية الوجود وليست للمهية
وشيئية المهية دون المجعولية بذاته وبمفيضه الاول بالنسبة الى
حقيقة الوجود والثانى بالنسبة الى الوجود الخاص لكان مفتقرا الى ما
يحصله اه اى الفصل المقسم وهذا بالنسبة الى الجوهر الجنسى مثلا وما يجرى مجراه
وهو المصنف والمشخص بالنسبة الى الجوهر النوعى مثلا كما هو مقتضى اطلاق

قوله

قوله ليس بجوهر ولا عرض فى اول هذا الاشراق فلفظ تحت مضمونه السنخ
اى لو كان الوجود من سنخ الجوهر وما يقابله اه فان ما ذكره نشأ اه
لما كان ظاهر هذا القول سخيفا جدا فليئول بان الوجود اراد به المفهوم العام
واراد بالعرض العرضى كما يقال فى ايساغوجى العرض العام والعرض اللازم و
العرض المفارق وبالموضوع مقابل المحمول كما يقال بكثرة الوجود بتكثر الموضوعات
وكذا فى الاذهان اى فى حق الذهن ايضا هما واحد والتعدد بتحليله
وتعمله ولهذا افضل العبارات فى هذا المقام عبارة افضل المحققين نصير
الدين الطوسى ره فى التجريد فزيادته فى التصور حيث لم يقل فى الذهن
لانها تخلية القابل يعنى كون التخلية بالحمل الاولى تخلية لا تخليطا
يصح كون احدهما موصوفا والاخر صفة لحصول المغايرة التى هى شرط الاتصاف
وكون التخلية بالحمل الشايع تخليطا ونحوا من الوجود يصحح ثبوت المثبت له
ان قلت اذا كان التجريد وجودا كان ثبوته للمهية فرع ثبوتها فيلزم المحذورات
قلت بجمع بين الحيثيتين فالتجريد من حيث انه تجريد عن كافة الوجودات
وعن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلب لا ثبوت شئ لها حتى يستدعى
ثبوت المثبت له مع ان لحاظ كونه وجودا عقليا يقف وينقطع فانظر اه
بل حقيقة الوجود حقيقة صرفة مقابلها الذى هو العدم من صقعها تكشف
حال قابلها لان كل ما يشار اليه اشارة كانت عقلية او وهمية او خيالية
او حسية وكل ما يخبر عنه اى اخبار كان ولو بالا اخبار فهو الوجود اذ
العدم لا يشار اليه ولا يخبر عنه فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا

انما عبر بالامتياز والتخصص كما فى الاسفار دون التشخص لتصريحه هنا وفى الاشراق الثالث
وفى كتبه الاخرى بان الوجود متشخص بذاته متطور باطواره فليس للوجود افراد واشخاص
انما له المراتب والدرجات وقد حقق فى موضعه ان الامتياز امر اضافى ويحصل بالكليات
كالتخصص والتشخص نفسى ولا يحصل بانضمام كلى الى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها
عن بعض لا ينافى كون حقيقة الوجود واحدة وحدة حقة حقيقية وآية ذلك
الانسان اذ له مراتب طولية من الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفى و
الاخفى وهذه هى المسماة عند العرفاء باللطايف السبع ومراتب عرضية من الاسنان
الاربعة ومن الحالات النفسانية والبدنية وامتياز كل مرتبة عن الاخرى لا
ينافى كونه شخصا واحدا وتعين كل مرتبة ليس مشخصا لها لان كل تعين ليس تشخصا
فمرتبة الصبا ممتازة عن مرتبة الشباب مثلا لكن ليست تشخصا والا كان الصبى
شخصا واذا بلغ الشباب صار شخصا اخر وهو خلاف البديهة والمنبرات
الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية بل زيد العرثان ممتاز عنه بعينه
اذا كان شبعانا وهو بعينه عطشانا ممتاز عنه ريانا وهكذا ولم يصر اشخاصا
والسر فى ذلك ان هذية البدن بالنفس وهوية النفس بالوجود الحقيقى فاذا
رايت احيانا فى كلامه لفظ الافراد فى الوجود فاعلم ان مراده المراتب كما هو طريقة
الفهلويين ومصرح به فى كلامه مرارا كيف والتعدد الافرادى انما يتحقق اينما هو
بتخلل الغير ولم يتخلل الغير فى الواقع فى الوجود والشئ الذى يساوقه اما
بالتقدم الى قوله او بعوارض مادية يعنى ان الوجودات ان كانت من السلسلة
الطولية كما يشير اليه قوله فوق الاكوان والحركات كان تخصيصها بالتقدم والتاخر

ونحوهما

ونحوهما وان كانت من السلسلة العرضية كان تخصصها بعوارض مادية والمنفصلة
مانعة الخلو لا الجمع لان التقدم والتاخر ونظايرهما تتحقق فى السلسلة العرضية
المادية ايضا الا ان يراد بالتقدم والتاخر ونحوهما ما هو المعتبر فى التشكيك
الخاص اى لا يكون بين المتقدم والمتاخر بينونة عزلية بان لا يكون للمتاخر
شان الا وللمتقدم معه شان ولكن كان للمتقدم شان ليس للمتاخر و
ما يتحقق منها فى الماديات ما يسمى التشكيك بالتشكيك العامى و
تارة جعلوا آه كالسيد السند فانه يقول ليس للوجود فرد خارجى ولا ذهنى
حتى يكون له قيام وعروض للمهية ويكون مناط حمل الموجود ذلك اذ كل ما
فى الخارج مهية وكل ما فى الذهن مهية حتى ان مفهوم الوجود فى الذهن
ايضا مهية من المهيات فمناط موجودية المهية اتحادها مع مفهوم الموجود
المشتق ومن هنا اول هذا السيد كلام القوم ان الواجب تعالى وجود بحت
الى انه موجود بحت بمعنى ان ما عداه فلك وموجود وملك وموجود
وانسان وموجود وهكذا والواجب تعالى موجود فحسب ان قلت اتحاد
المهية الامكانية مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط الموجودية وليس الا
ضم مفهوم الى مفهوم قلت يقول السيد بجعل الجاعل تصير هكذا فان
المهية قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الموجود ولا مع مفهوم المعدوم
والجاعل جعلها متحدة مع مفهوم الموجود اى جعلها محكيا عنها بمفهوم الموجود
واخرجها عن استواء النسبة اليهما نعم اتحاد الواجب مع الموجود البحت بغير
جعل وهذا نظير قول المصرش وان وقعا فى شقاق من حيث ذهاب المتصرش

الموجودية
الى اصالة الوجود وذهاب السيد الى اعتبارية المحضة على ما قورت لك فان مناط
عنده س ايضا ليس القيام ولا العروض بل اتحاد المهية مع نحو من الوجود الحقيقي
بفنائها فيه فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الذى هو المهية الاعتبارية
ثم من اجرائه هذا الحكم فى كل مشتق نسب الى السيد انكار المقولات التسع العرضية
وهذا الانكار ظاهر البطلان لان وجود العرض وان كان للموضوع لكن ليس عين
وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضميمة ووجود الموضوع هو المنظم
اليه نعم اذا اخذ العرض لا بشرط كان عرضيا والعرضى له اتحاد بالمعروض بمقتضى
الحمل لكن بمعنى انه مرتبة منه وظهور منه وليس مباينا عنه وهما بهذا الاعتبار
واحد فى عين كون المرتبتين من الوجود احدهما وجودا مستقلا والاخرى ناعتا
اذ لا اتصاف لها بازاء هذا رابع الوجوه فى هذا المقام والثلثة الاخرى
احدها ما مر من ان التخلية عين الاتصاف والتحلية وثانيها ما اشار اليه
ان الوجود موجودية المهية وانه ثبوت الشئ لا ثبوت شئ لشئ وثالثها ما اشار
اليه فى بعض رسايله ان مفاد الهلية البسيطة فى الحقيقة فى مثل الانسان
موجود ان نحوا من الوجود يثبت له مفهوم الانسان وهذا لو كان من باب
ثبوت شئ لشئ كان المثبت له الذى هو الوجود له الثبوت سابقا سبقا
بالاحقية ولكن لا بثبوت زايد بل بنفسه ويؤيده ان الوجود موضوع فى العلم الالهى
وحاصل الوجوه فى المناص عن اشكال الفرعية فى الوجود والمهية انا نتنزل اولا
ونقول ان مفاد الهلية البسيطة ثبوت شئ لشئ وهو فرع ثبوت المثبت له
وثبوته بنفسه ان كان القضية نحو من الوجود انسان مثلا واما ان كانت الانسان

موجود فالتجريد نحو ثبوت كما مر وثانيا نترقى ونقول مفادها ثبوت الشئ لا ثبوت
شئ لشئ بدون تخصيص فى القاعدة العقلية وثالثا نترقى عن هذا ونقول ان مفادها
ثبوت فقط لا ثبوت الشئ اى المهية اذ ليس لها ثبوت اذ لم يصر عينا ولا جزء
لها ولو حال وجودها الذى هو حكاية الوجود فللوجوه ترتيب مطبوع والحق ان لا
ينفع الاتصاف رأسا الا الاتصاف الذى يستدعى شيئين حقيقيين واما
الاتصاف الذى يستدعى شيئين احدهما شيئية الوجود والاخر شيئية المهية
التى لا تأبى عن الوجود والعدم فلا نضايق فيه وعليه يدور كثير من الاحكام من غير
حاجة الى ثالث هذه الحق القول وهو ثانى القولين فى ان الوجود الرابط هل هو متحقق
فى الهليات البسيطة ام لا بل هو مخصوص بالهليات المركبة فمن باب التوسع
ليس المراد بالتوسع التجوز بل الاشتراك اللفظى الصناعى فان لفظ الموضوع وضع عندهم
وضعا تخصيصيا او تخصصيا تارة للهيولى واخرى للمحل المستغنى عن الحال
واخرى لموضوع القضية وهذا هو المراد هيهنا والعرض لمقابل الجوهر وللعرضى كما
يقال العرض العام والعرض الخاص والعرض اللازم والعرض المفارق والمراد هنا بالعرض
العرضى وهو اول كل تصور واعرف الاول فى مفهومه لان التصور من المعقولات
الثانية فهو وصف المفهوم والثانى فى حقيقته التى هى اظهر من كل شئ فالوجود
اول الاوايل فى النشأتين واظهر الظواهر فى الاقليمين اى الذهن والعين
وعرفانه لا يحصل اه لما كان العرفان هو مشاهدة الشئ بنحو الجزئية كان المراد به
العلم الحضورى الذى له مورد ان علم الشئ بذاته وعلم الشئ بمعلوله واما العلم
الحصولى به فمن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة

والنور والظهور ونحوها من الاسماء الحسنى ومن جهة المهيات القابلة و[المفاهيم الامكانية]
بما هي لا بلحاظ الوجودات الخاصة والتعريفات وان كانت بالمهيات و[للمهيات]
الا انها تبحث عنهما من حيث التحقق والوجود كما هو شان الحكيم الباحث عن
الحقايق وقد وجه كلامه فی الاسفار بان مراده اعتبارية الوجود العام البديهي
العرضي لمراتب الوجود او مراده المباحثة مع المشائين والمناقشة فی الدليل
لا فی المطلوب وهل هذا الا تناقض صريح وهذا التناقض كما يرد على
الشيخ العظيم س كذلك يرد على كل من يقول باصالة المهية واعتبارية الوجود و[مع]
ذلك يقول بان الواجب تعـ وجود محض كالمحقق الدوانی والسيد الداماد س
وغيرهما الا انهم جعلوا هذه البساطة من خواص الواجب تعـ وهذا الشيخ اجراها
فی العقول والنفوس ان قلت هب ان هذا له وجه فی العقول لان المهية هی المحدودة
بالحد المانع الجامع وهذا الجمع والمنع انما يليقان بالوجود الناقص المحدود واما الوجود
التام الذی لا يتناهی عدة ومدة فلا تليق المهية الكذائية به لكن ما وجهه فی النفوس
قلت له وجوه احدها ان النفس الانسانية لا حد لها تقف عنده بل كل مرتبة
ترد عليها تتجاوز عنها الی ما شاء الله وثانيها ان النفس تتحول الی العقل الفعال
ولا سيما على القول بالحركة الجوهرية فاحكامه احكامها وشانه شانها وثالثها
ما ذكره هذا الشيخ من ان كل مهية تتصورها النفس بعنوان انها هي وتتصور
نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم حتى مفهوم الجوهر المجرد خارجا عن ذاتها
والتفصيل سيجيء انشـ ان الوجود هو الموضوع فی الحكمة الالهية القوم
يقولون الموضوع هو الموجود المطلق وهو اشمل للمذاهب من اصالة الوجود

او اصالة الماهية باصالة من قال ... واعتبارية ٢٢

واعتباريته والمص س ربما يقول الوجود وربما يبدله بالموجود وكلاهما واحد
لان الموجود الحقيقی هو الوجود وعلى ای تقدير ليس المراد المفهوم بما هو مفهوم
والا لخرج كثير من المطالب كالوجوب الذاتی والوحدة الحقة ونحوهما وايضا ليس شان
الحكيم الباحث عن الحقايق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم الا ان يجعل آلة لحاظ
الحقيقة كما هو شان العنوان بما هو عنوان وليس المراد الوجود بشرط لا كما سيأتی
والا لكان العلم الهيا بالمعنى الاخص بل المراد هو حقيقة الوجود لا بشرط والمراد
باللابشرط ليس ما هو المستعمل فی المفاهيم كما هو المشهور بل ما هو المستعمل عند
المتالهين فی الحقيقة كالكلية والاطلاق بمعنى السعة والاحاطة والبحث عن
المفاهيم الكمالية والمهيات الامكانية بما هی لا بلحاظ بحث عنه
من غير ان يحتاج الی ان يصير طبيعيا او تعليميا لم يكتف بقوله بما هو موجود
وبينه بهذا اشارة الی انه ليس المراد بالاطلاق ان لا يتقيد بقيد اصلا والا
لخرج مباحث العقل مثلا لان الموجود لا بد ان يقيد بالامكان ثم بالجوهرية حتى
يعرضه مفهوم العقل ثم عوارض العقل بل مباحث الهيولی من الالهی ومعلوم
ان التخصصات فيها اوفر وموضوعات ساير العلوم مطالب هنا بل ان لا
يتقيد بالتجسم والتقدر والتكثر لانها هی التی يفصل العلم عن الالهی كما فی
عالم العين ما هو مناط السوائية والبينونة عن حضرة الحق سبحانه وتعـ
هو التجسم والتغير والتقدر وهذه هی الغواسق ومناط التفرقة والغيبة لا
مثل الامكان الذاتی الاعتباری والجوهرية والعقلية فان العقول من صقع الربوبية
باقية ببقائه لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده والمراد بالطبيعية التجسم

وجوب الواجب تعـ ... ای لا بشرط يجتمع الف شرط والمراد الالهی بمعنى الاعم

والتغير و بالرياضية التعدد بالاعداد المادية والتعدد   كما في ساير العلوم ان قلت
لفظ ساير مع صيغة الجمع المعرف باللام يدل على انه لا تخصيص للتخصص الطبيعي
والتعليمي بالحكمة الطبيعية والرياضية بل يشمل جميع العلوم العقلية والنقلية
وكيف وجهه قلت وجهه ان مطالبها ايضا تعرض للموجود بشرط التخصص
الطبيعي والتعليمي فان احوال الكلمة والكلام بانه حيثية يصيران موضوعا العلوم
كثيرة احوال الموجود الطبيعي وكذا احوال الموجودات الجسمانية المتحركة الاخرى لانها
العارضة لموجودات عالم الطبيعة وفي الحقيقة العلوم الهي ورياضي وطبيعي و
ما ثم رابع وان لم يسم بهذه الاسماء لان العالم ثلثة عالم المعنى وعالم الاشباح
وعالم الاجسام المادية على ان كثيرا من العلوم علوم الية لا اصالية فكانت خارجة
ثم ان الشيخ في الهيات الشفا اذا قوله او خلقيا او غير ذلك والمص س اقتصر لما ذكر
فان مطالب حكمة تهذيب الاخلاق احوال الموجود الطبيعي الذي هو النفس المتعلقة
بعالم الطبيعة من هذه الجهة يبحث عنها الحكيم الطبيعي ايضا   من باب
الحركات والمتحركات اشارة الى موضوع الطبيعي انه الجسم من حيث الحركة
والمراد الحركة بالمعنى الاعم والا لخرج مباحث الكون والفساد والانقلابات
عن الطبيعي لانها عند القوم دفعية لانكارهم الحركة الجوهرية ولذا بدله
بعضهم بالجسم بما هو واقع في التغير ثم ان قوله من باب الحركات اشارة الى
طريقة المص س من سيلان الطبيعة فان التجدد والسيلان في مقام ذاتها
الوجودية لا في مقام اعراضها وصفاتها فهي نفس الحركة لا ذات ثبت لها
الحركة وقوله او المتحركات اشارة الى طريقة القوم   او من باب المقادير المتصلات

او المنفصلات

او المنفصلات اما اطلاق المقدار على الكم المنفصل من باب التغليب او المنفصلات
عطف على نفس المقادير وهذا اشارة الى موضوعات الرياضيات الاربعة
فالمتصلات ان اخذت مجردة فموضوع الهندسة وان اخذت مع مادة
الاجرام العلوية والسفلية فموضوع الهيئة او ان اخذت متحركة فموضوع
الهيئة وان اخذت ساكنة فموضوع الهندسة والمنفصلات ان اخذت
في المادة الصوتية فموضوع الموسيقى وان اخذت مجردة عنها فموضوع الحساب
او ان اخذت مع نسب تاليفية فموضوع الموسيقى والا فموضوع الحساب.
من الله تعالى اه عبارات اخرى على سبيل اللف والنشر فالمراد بالملائكة
حقايقهم ودقايقهم من العقول المجردة الكلية وصورهم واشباحهم لتوصيفه
الملكوت بالاعلى والاسفل والمراد بالكتب اعم من التدويني والتكويني
الافاقي والانفسي وعرشيتها النفوس السماوية واهل سفارته ورسالته
هم العقول الكلية التي هي خاتمة الكتاب التكويني كما ان العقول البادئات
فاتحته وحق الايمان بهم الايقان بظاهرهم وباطنهم جميعا والتخلق باخلاقهم
بل باخلاق الله تع   وهي لها كالعوارض ان قلت مقابلته مع الاقسام
الاخر من المطالب والمحمولات لهذا العلم تستدعي ان لا تكون تلك من
العوارض مع ان كل ما يبحث في هذا العلم لا بد ان يكون من عوارض الموجود
المطلق قلت المراد هنا عوارض مخصوصة اشبه بصفات الاشياء واوغل
في العروض فان الامور العامة مفاهيم كلية وكما انه س قال العوارض الذاتية للموجود
بما هو موجود اما ذوات واما نعوت والذوات اما المقولات العشر وموضوعات

سایر العلوم وهی کالانواع له لکونها ذواتا واما اسباب قصوی والنعوت هی کالعرضیات
ای العرضی بمعنی الخارج المحمول کمفهوم الوحدة ومفهوم التقدم ومقابلهما ونظایرها
وهذا التقسیم وجه ضبط لتسهیل الحفظ اذ الوجود او الموجود اه لان الوجود
مقدم علی الوجوب ودلیل علیه کما فی طریقة الصدیقین الذین طریقهم فی الدلالة
علی الواجب بالذات بشبه النمط الالهی فلا تقیید له حتی بالاطلاق لها
وحدة عمومیة ای لها وحدة حقة حقیقیة لا وحدة عددیة کوحدة المحدودات
بل الوجود المطلق بذاته متقدم ومتاخر ای ان ارید مفهوم المتقدم ومثاله الوجود
کان من اللواحق للاصل المحفوظ فی مراتب الوجود وان ارید حقیقة المتقدم و
نحوه فکذا وکذا لان لحقیقة الوجود عرضا عریضا بحسب الدرجات المتفاضلة وراء
العرض الافرادی الذی للمتواطی فلیست حقیقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبیعة
مرهونة بالتقدم ولا بالتاخر ولا بالشدة ولا بالضعف وغیرها یصدق
علیه انه مبدء للموجود بما هو موجود ولذا یقال کلما صح علی الفرد صح علی الطبیعة
بل صحة شیء علی الفرد عین الصحة علی الطبیعة لان وجودهما واحد والحق فی وجود
الکلی الطبیعی انه موجود بعین وجود اشخاصه لانه اللابشرط الغیر المقید باللابشرطیه
الشامل للمهیة المطلقة والمخلوطة والمجرده ان الوجود ههنا هو الوجود
المطلق ای المفهوم العام البدیهی والمطلق المفهومی وفیه انه لا یلیق ان یکون
موضوعا للحکمة الباحثة عن الحقایق ولو کان وجها وعنوانا والة للحاظ حقیقة
الوجود الواحدة البسیطة النوریة الطاردة للعدم فلا حکم لنفسه بل تابع محض
لمراتب الوجود ففی الوجود المعلولی معلول بالعرض وفی العلی علة بالعرض ای منشأ

انه ثم

انتزاعه کذا وکذا فلیس معلولا بقول مطلق مع انه بما هو مفهوم دون المعلولیة
اذ لیس عرضیا بمعنی المحمول بالضمیمه وهذا ما اشار الیه المص س بقوله فکانه اه
بل الوجه کما مر من ان الوجود فی کلام الشیخ حقیقة الوجود المطلق واذا کان
لمرتبة منها علة یصدق ان لحقیقة الوجود علة اذ کل ما صح علی الفرد صح علی الطبیعة
لکنه لیس کذلک لا لان المطلق لا یبقی وراءه جسم حتی یکون فلعله مثلا حتی
یقال المطلق یصدق علی المقید کما مر بل لان تاثیر الجسم والجسمانی بمدخلیة الوضع
والوضع بالنسبة الی المعدوم لا یتصور والجسم بما هو جسم غیر مشکك وغایة
الشیء لا بدان یکون کمالا له بخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع کونه سنخا
واحدا وکل من الهیولی والصوره لیس جسما فیبحث عن مبادی الجسم فی العلم الذی
یفتقر الیه جمیع العلوم وله الریاسة الکبری والسیدودة العظمی فضرب
منها ذوات مجرده قد اعتبر التجرد وعدمه فی المحمول ایماء الی عدم الفرق بین
التقریرین اذ قد یعتبر فی تقسیم الحکمة النظریة الی الالهی والریاضی والطبیعی التجرد عن
المادة او عدمه فی الوجود والتعقل جمعا وفرادی بالنسبة الی الموضوع وقد
یعتبران بالنسبة الی المحمول کما ذکره الفاضل الباغنوی فی حاشیة شرح الاشارات
ووفق بینهما بان المراد بالموضوع الموضوع من حیث انه موضوع فیلاحظ فیه حال
المحمول وضرب منها معان اه کالوحدة والهویة والعلیة والمعلولیة و
نحوها وهذان الضربان اشارة الی التقسیم الثانوی فی التقسیم المشهور اذ بعد
ما یقال ان البحث عن الامور المجردة عن المادة خارجا وذهنا هو الالهی یقال ان
الامور المجرده اما بشرط التجرد کالواجب تع والعقول المفارقة فالبحث عنها هو

هو الالهي بالمعنى الاخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية
وغيرها فالبحث عنها هو الامور العامة من الالهي الاعم ولذا قيد المحشي عوارض
الموجود في تعريف الامور العامة بالصفات ليخرج البحث عن الذوات المجردة
بل مباحث الجواهر والاعراض فانها المقاصد الخاصة من الالهي الاعم لا المقاصد العامة
منه والمراد بالمعاني والمفهومات والصفات عوارض غير متاخرة في الوجود وهي
التي لا يبقى في طرف العارض الا شبهة المفهوم كالوحدة والهوية والقدم والحدوث
والوجوب والامكان وغيرها من عوارض الوجود واما الجواهر والاعراض جنسياتها
ونوعياتها فهي ذوات خاصة خارجة من التعريف وسمي الالهي الاعم بالفلسفة
الاولى لان الفلسفة ترجمتها التشبه بالاله اي التخلق باخلاق الله علما وعملا وبالاولى
لانها العلم باول الامور وهو الوجود ولانها متقدمة على الفلسفة الوسطى والسفلى
وهما الرياضي والطبيعي فانتقض بدخول الكم المنفصل تخصيص انتقاض
الطرد باحدهما والعكس بالاخر مع جريان كل في كل للاعتماد على تنبه الفطن و
اجرائه ما بحسب الطرد في موضع العكس والعكس في موضع الطرد اذ مقابل
كل منهما بهذا المعنى آه فان الوجوب ضرورة الطرف الموافق ومقابله وهو اللاوجوب
سلب ضرورة الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلمية نعم سلب ضرورة الطرف
المخالف منها والامكان سلب ضرورة الطرفين ومقابله وهو اللاامكان ضرورة
الطرفين وهو غير مبحوث عنه في الالهي وما في حكمها اي مدخول ياء النسبة مثل الوجوبي
والامكاني ونحوهما وانما جعلوها مشتقات وما في حكمها لان المطالب لا بد ان
تحمل على موضوعات المسائل وعندهم المبادي كالوجوب والامكان والقدم والحدوث

والتقدم

والتقدم والتاخر ونحوها لا تحمل فالمسئلة الموجود واجب وممكن وقديم وحادث
ومتقدم ومتاخر وهكذا والتمحل فيه انه لا فرق بين المشتق ومبدئه الا باعتبار
الاخذ لا بشرط شيء وبشرط لا شيء فالوجوب والامكان ان اخذا لا بشرط يحملان وان
اخذا بشرط لا لا يحملان بل المشتق منهما ان اخذ بشرط لا لم يحمل بمعنى السلب لا
بمعنى عدم الملكة فانه اذا كان سلبا مطلقا شمل الكل حتى الواجب والعقول لانها
لا تخرق ولا تلتئم الا انه لا يتعلق به غرض علمي لانه حيث لا يستدعي وجود
الموضوع يصدق على المعدوم المطلق فلا يمكن ان يبحث عنه في العلم الاعلى لانه اعم
من موضوعه الذي هو الموجود المطلق فلا يكون عرضا ذاتيا له واذا كان اعم
من موضوعه فكيف لا يكون اعم من موضوعات ساير العلوم التي هي بالنسبة
الى العلم الاعلى متداخلة واذا كان عدم الملكة لم يشمل جميع افراد الموجود مع
مقابله لان الخرق في الجسم العنصري وعدمه الشأني في الجسم الفلكي ولا يصدق
على المجرد مثلا والتمحل فيه ان بيان المراد لا يدفع الايراد تقابل بالعرض
اذ بين الممتنع العدم واللاممتنع العدم او العلة والمعلول تقابل بالذات وفي
الوحدة والكثرة باعتبار العادية والمعدودية والمكيلية والمكيالية وقد
يقال المراد بالمقابل للشيء ما يجعل قرينا له في عنوانات المباحث كما يقال في
الوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول ونحو ذلك
وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول آه انما فسروا بالخارج المحمول لا المحمول
بالضميمة لان الاول اعم من الثاني فلا يخرج مثل الوحدة والشيئية والامكان
وغيرها من العوارض العقلية التي ليست ضمايم للموجود والاولى في تفسير العرض

في الثبوت
الذاتي ان يق هو العارض الذي لا يكون له واسطة في العروض وان كان له واسطة
وبعبارة اخرى ما يقال له عند اهل العربية الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال
متعلق الشيء فيكون حاله ووصفه بالحقيقة بلا شائبة مجاز ولا يعتبر المساوات
ولا يمانعه الاخصية فعوارض العقول مثلا عوارض الموجود المطلق الذي هو موضوع
العلم الاعلى بالحقيقة وان كانت اخص من الموجود المطلق والسبب في ذلك ان
الاعم والاخص اذا اخذا لا بشرط كان احدهما عين الاخر وعوارض احدهما عين عوارض
الاخر فالجنس والفصل اذا اخذا لا بشرط كانا متحدين وحكم احدهما حكم الاخر بخلاف
ما اذا اخذا بشرط لا كالجنس والفصل في المركبات ومن هنا يقال كلما صح على الفرد
صح على الطبيعة سيما العام والخاص والمطلق والمقيد المستعملة في الوجود الحقيقي
سيما المقيد والخاص الذي من صقع المطلق واحكام السوائية فيه مستهلكة
كامنة ويمكن ارجاع التفسير المشهور الى ما ذكرنا بان يق ليس مرادهم من قولهم
لذاته العلية والاقتضاء حتى يقال لا يجوز تخلف المقتضي عن العلة وكلما وجد
المقتضي وجد المقتضى فكيف يكون العرض الذاتي اخص بل المراد نفي الواسطة
في العروض وهذا كقولهم الواجب تع هو الموجود لذاته اي لا لغيره والا لزم
تعليل الشيء بنفسه لانه بحت الوجود وصرف النور وان مرادهم بالامر المساوي
المساوق في الوجود والمصداق بحيث يكون الاثنينية بمجرد المفهوم كمفهومي
الوحدة والوجود فاذا عرض عدم الانقسام للوجود لاجل الوحدة كان عرضا
ذاتيا وكذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لاجل التشخص الذي هو عين
الوجود الحقيقي لان هذا وامثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتى لو كان التساوي

بينهما تساويا بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثيتان تقييديتان
انضماميتان كان اللاحق لامر مساو وهذا النحو من التساوي عرضا
غريبا كاللاحق لامر اعم او لامر اخص   لما راوا انه قد يبحث في العلوم
اه العرض الذاتي لا لاصل موضوع العلم في الطبيعي مثلا قولهم كل جسم
له شكل طبعي ولنوعه قولهم العنصر ينقلب الى اخر والعرض الذاتي لنوع
من اعراضه الذاتية كالاضواء الكوكبية مهيجة للنباتات وعرض
نوع النوع كالمركب من الكائن يتخلل   فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة
بان المراد بعوارض موضوع العلم في قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية اعم من عوارض نفسه وعوارض نوعه وعوارض
نوع نوعه وعوارض عوارضه الى غير ذلك من موضوعات المسائل و
بالجملة المراد بالذاتية والمساواة ما هي بالنسبة الى موضوع المسئلة لا
موضوع العلم   ولم يدروا ان العوارض الذاتية او الغريبة اه
كون ذاتي النوع ذاتي الجنس او غريب الجنس باعتبار اخذ الجنس بالنسبة
الى النوع لا بشرط وبشرط لا ان قلت الغرابة للنوع يستلزم الغرابة
للجنس لانه جزؤه قلت لا فانه اذا عرض شيء للنوع لامر اعم فهو غريب
من النوع واذا اخذ الجنس مع ذلك الامر الاعم لا بشرط فهو عرض ذاتي
للجنس سواء كان ذلك الامر مساويا للجنس ام لا   وان كانت
مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية هذا تعريض بمن قال العرض الذاتي
هو العرض الاولي وهو ما كان قسمة المعروض اليه والى مقابله مستوفاة

حاصرة كقسمة الموجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث والعلة والمعلول
ونحو ذلك لا الى مثل الحار والبارد والابيض والاسود ونحو ذلك وجر التعريض
انه لا عبرة بالاستيفاء وعدمه فان الجوهر والعرض مثلا من الاعراض الاولية
للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحار واللاحار بالسلب المطلق
ليسا من الاعراض الاولية للموجود وقسمته اليهما مستوفاة وما
اظهر لك اه انما اعاد حكم الفصل والجنس لوجوه احدها ان يمثل له
وثانيها ان يكون تمهيدا لقول الشيخ حيث وقع في كلامه وثالثها ان
يكون اطبق بعوارض الوجود الموضوع للالهي فان عوارضه ليست ضمايم
وجودية حتى المهيات بل عوارض غير متاخرة في الوجود كما مر والجنس والفصل
في البسائط كذلك بخلافهما في المركبات اذ يؤخذان مادة وصورة فيوهم الانضمام
لا قبلها والا لتم حتى ينتهي الى ما يعرض ذات الجنس مع كونه اخص
ولست ادري اي تناقض فيه اقول حكمهم بالتناقض لاجل انهم
صرحوا بان اللاحق لامر اخص عرض غريب ثم تمثيلهم العرض الذاتي الشامل اه
يدل على ان كل واحد من الاستقامة والانحناء ليس شاملا الا ان كل واحد
منهما ليس عرضا ذاتيا فكل واحد ذاتي وان كان اخص واما ان تصريحهم بالغرابة
في اللاحق لامر اخص لا في اللاحق الاخص فلا يدفع التناقض عند الحاكم
بوقوعه فانه لما فهم التعليل من قولهم العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته و
الاخص لا يكون معلولا لذات الاعم للتخلف لا جرم حكم بالتناقض لاشتراك
علة الغرابة في العارض الاخص والعارض لامر اخص واما قوله ش سوى انهم اه

فان ارجع

فان ارجع الضمير الى الشيخ والراسخين فكفى هذا التوهم في قدحهم فانه اعظم
والحال ان كلامه دل على انهم بلغوا الى ما بلغ ش وهؤلاء المستصعبون لم
يصلوا الى مرامهم وان ارجع الضمير الى هؤلاء ويكون الاستثناء منقطعا
اي لا تناقض سوى انكم سائت افهامكم واعوجت قرايحكم فحكمتم بان
مثل الاستقامة اه فيرد عليه انهم ما حكموا بذلك بل هذا الحكم في كلام
الشيخ والراسخين وتمثيلهم الا ان يقال ذلك الحكم وقع في كلام هؤلاء
ايضا في كتبهم الموجود بالذات احتراز عن الموجود بالعرض كالابيض
المشهوري الذي بمعنى جسم له البياض فانه ليس موجودا حقيقيا مؤديا
تركيبه الى الوحدة فليس المجموع من العاج والبياض جوهرا ولا عرضا
لاعتباريته واما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقي جوهر وكذا البياض
عرض ثم جعل الموجود مقسما للجوهر والعرض مع ان المناسب ان يقال
الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض وان استعمال
كلمة اما لمنع الجمع في التقاسيم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة
الحقيقية او لمنع الخلو لان بناء التقاسيم على الحصر والضبط ولا يتمشى
ذلك بمنع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالموجود الذي هو المقسم ذات
له الوجود والواجب تعالى ليس له ذات ووجود زايد عليها لان مهيته انيته
بوجه اي ان اخذ الموضوع في تعريف الضد لا ان اخذ المحل فيه
وانه المقصود اه لان جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما ان اعراضه
ايات صفاته فكان الكل عبارات وهو المعنى وكل ذلك الى الجمال يشير

كذلك فى جوهر العالم واعراضه وكما ان الذات مختفية بالذات ظاهرة بالصفات
كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاعر بل ما ينال بها انما هى الاعراض وقد
عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعية فى الاشارة الاول اما فساد
فلانه ان اريد بالنعت المحمول مواطاة لم ينعكس لخروج الاعراض جميعا
لعدم حملها لانها الماخوذة بشرط لا انما المحمول هو العرضى وان اريد به المحمول
اشتقاقا لم يطرد لصدقه على الكون فى المكان كالارض مشجرة والفلك
مكوكب وتقييد الاشتقاق بما عدا الجعلى تكلف مع انه لا يفيد اصلا
اذا حمل بتخلل ذو مثل ذو شجر وذو كوكب واما فساد الاخيرين فلورود
النقض عليهما باحوال المجردات كالكيفيات النفسانية والتعميم بقولهم
تحقيقا او تقديرا تكلف فالموضوع من جملة المشخصات تفريع على
التعريف العرشى لانه يكون الموضوع داخلا فى قوام وجود العرض
والوجود هو التشخص والجسم جوهر له ابعاد متصلة ان قلت ارادوا
بالابعاد الخطوط الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم وهذه ليست موجودة
للكره قلت كلمة اللام للارتباط والنسبة ولو بنحو الامكان والقوة لا بمجرد
الوجدان والفعلية على ان القضية مطلقة لا موجهة فالجسم جوهر له يصح
فرض الخطوط الموصوفة ان قلت ليس المراد الخطوط بل الامتداد الجوهرى وتمادى
الجسم فى الجهات قلت اولا ان البعد بهذا المعنى واحد لا ثلثة لان الاتصال
الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية وثانيا ان قابل الابعاد بهذا المعنى
هو الهيولى لا الجسم واما قوله متصلة ففيه اشارة الى عدم تركب الجسم من الجواهر
لا تتجزى
الفرده

الفرده لانه اذا كان الجسم ذا مفاصل كان الخط المفروض فيه ايضا نقاطا عرضية
مترتبة كما قال الشيخ فى الرسالة العلائية جسم در حد ذات پيوسته است كه
اكر كسسته بودى قابل ابعاد نبودى لاستحالة الجزء اى لو تحقق الجزء لما
تركب الجسم من الهيولى والصورة اما لانكارهم الصورة الامتدادية لان الصورة
عندهم هى التاليف القائم بالاجزاء واما لانكارهم الهيولى التى هى ابسط من
الصورة الجسمية اكتفاء بالاجزاء منها فان الاجزاء عندهم مادة الجسم قوله
لقبولها الانفصال اشارة الى دليل الفصل والوصل المثبت للهيولى كما
اومى خفيا الى دليل القوة والفعل اخيرا تقريره ان الفريقين الاشراقية والمشائية
كلاهما متفق على ان الجسم قابل للانفصال ومعلوم ان الشئ لا يقبل مقابله
اذ القابل والمقبول لا بد ان يجتمعا معا والمقابل يطرد المقابل الاخر ولذلك
كما لا يقبل البياض السواد واللابياض ولا الوجود العدم بل الجسم فى الاول
والمهية فى الثانى يقبل المقابلين فلو كان تمام ذات الجسم هو الاتصال
اى الامتداد الجوهرى ولم يكن فيه هيولى لم يقبل الانفصال والتالى باطل
فكذا المقدم بخلاف ما اذا كان فيه هيولى فانه يرد عليها الاتصال
والانفصال لكونها غير متقومة بشئ منهما حيث انها اللاتعين بحسب الفعليات
الصورية فهذا القابل الخارجى كالقابل العقلى الذهنى اعنى المهية المطلقة
والطبيعة اللابشرطية التى تجتمع مع الف شرط تقريرا آخر ان الانفصال طارد
للاتصال ومحدث لمتصلين اخرين والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة
الشخصية فيلزم اعدام هوية واحدة واحداث هويتين اخريين من كتم

العدم لو كان الجسم بسيطا بخلاف ما اذا قلنا بالهيولى اذ لم يكن ح اعدام للجسم
بالمره واحد اثنا الجسمين بالكلية من كتم العدم لعدم تصور انفكاك احدهما
عن الاخرى لعلك تستشكل عدم التصور اذ الانفكاك متصور لكنى ادفع الاشكال
اما اولا فلان المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان واما ثانيا فاقول لا يتصور
الهيولى منفكة عن الصورة الجسمية لانك اذا تخيلتها مجردة عن الصورة
تخيلتها كفضاء خال فهو امتداد قابل لخطوط متقاطعة ولا محة معها جهات
ووضع ومكان وكلها من لوازم الجسمية ولو تخيلتها نقطة او خطا او سطحا
فهى لا يتخيل بشرط لا اذ النقطة لا يتخيل معها جزء من الخط والخط يتخيل معه
يسير من السطح والسطح يتخيل معه شئ من الجسم واما الصورة الجسمية فلانه
لها شكل وحصوله لها بفصل او وصل وبالجملة انفعال وكلها من لواحق الهيولى
وايضا اما متحركة والحركة امر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ومعرفة بخروج
الشئ من القوة الى الفعل تدريجا واما ساكنة والسكون عدم الحركة عن قابلها
والقوة شان الهيولى ان قلت اعقل الهيولى او الصورة مفردة وان لم
اتخيل لك قلت تعقلك مشوب بالتخيل واما الصوره ففي البقا
لانها نوع منتشر الافراد وكل نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة
في البقا تحتاج الى الاشخاص وكثرة الاشخاص لنوع انما هي بالفك والفصل و
الانفعال والحدوث والزوال وكل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة ولذلك
لا شئ من الفلك والفلكي منتشر الافراد لانهما لا يقبلان الفك والفتق وهذا
احد البيانين في احتياج الصورة المطلقة الى الهيولى والبيان الاخر كما اشار

اليه

اليه بقوله فالصوره بوحدته العمومية آه ان الصورة محتاجة الى الهيولى في
التشخص فان الصورة في لحوق العوارض المشخصة لها محتاجة الى الهيولى اذ الانفعالات
واردة عليها ولئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص على واهب الصور
على المواد فيقال لم افيضت منه هذه الصوره دون تلك مع ان نسبته الى الكل
على السواء فيجاب بان تعين الصوره من قبل استعداد الماده اى المادة المجسمة
المصورة بالصورة السابقة استدعت هذه الصورة والمصورة بالاخرى
اخرى واذا نقل الكلام الى تعين الصورتين السابقتين فالجواب الجواب و
هكذا ولا يلزم التسلسل المح لانه تعاقبي يبتنى على جوازه عدم انقطاع فيض الله
وانبثات سيبه ودوام تكمله وجوده وانارته فالمراد بالتشخص في هذا
المقام ليس الوجود بل امارات التشخص ولذا قد يعبر بالتشكل واما الهيولى
فهي محتاجة في الوجود الى الصورة المطلقة وذاتها وحقيقتها اى الصورة
من حيث التحقق لا مفهوم الصورة الكلية ولا الفرد المنتشر المبهم كما
يظن من لا خبرة له ويعترض بان الكلي والمبهم لا وجود لهما الا بالفرد والمعين
بل المراد بالصورة هي الصورة الدهرية التي في الزمانيات كالحركة التوسطية
بالنسبة الى القطعية والان السيال بالنسبة الى الزمان ولو بالامكان
الوقوعي كونه فردا خفيا انما هو بالنسبة الى هيولى العناصر لانها غير متقومة
بالاتصال حتى لا تقبل الانفصال والانفكاك الخارجي والفرد الجلي هو
الامكان الذاتي بالنسبة الى هيولى الافلاك اذ الممكن الوقوعي ما لا يلزم من
فرض وقوعه مح وبعبارة اخرى ما لا يابى اوضاع الكون وطباع الخارج عن وقوعه

ويفترق الذاتي والوقوعي في مثل عدم العقل الاول الممكن ذاتا بالنسبة الى مهيته لا وقوعا
لاباء سرمدية الواجب الفياض تعالى عن وقوعه ففي هيولى العناصر يمكن طريان الانفصال
والاتصال ونحوهما امكانا ذاتيا ووقوعيا وفي هيولى الافلاك يمكن ذلك امكانا
ذاتيا ولو بالنسبة الى صورتها الجسمية لا وقوعيا لاباء صورتها النوعية و
طبيعتها الخامسة عن وقوعه ويلزم من فرض وقوعه مح هو الحركة المستقيمة عليها
فهيهنا مقيم ثالث اشارة الى عدم كفاية الصوره لعلية الهيولى كما
اشتهر انها شريكة العلة للهيولى بيان ذلك ان تاثير الجسم والجسماني بدخلية
الوضع والوضع بالنسبة الى الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعية بذاتها سيما
ولم يوجد بعد والمعدوم لا وضع له واليه بخلاف المفارق اذ لا حاجة له
الى الوضع بالنسبة الى ما يتاثر منه فانه متساوي النسبة الى الكل وذوات
الاوضاع بالنسبة اليه غير وضعية فالعقل الفعال يقيم هيولى العناصر باقامة
صورة بعلصورة فيها كمن يقيم فسطاطا بدعائم خشبية وحجرية وحديدية
ونحوها على البدل فالواحد بالعدد الذي هو الهيولى يقام بواحد بالعدد الذي
هو المفارق وواحد بالعموم الذي هو الصورة المطلقة الموجودة في اية صورة
كانت او جنسها اي القريب او المتوسط كتبدل الجنس الكيف المبصر الى
الاخر من اقسام الكيف كحركة الملون الى الشفاف واما تبدل الجنس الاعلى
فكتبدل الكيفيات النفسانية الى ما هي كاحوال المفارقات المحضة كما يرى
المصريون من تحول النفس الى العقل الفعال بالحركات الجوهرية والعقل الفعال
وصفاته عنده ستلا مهيته و مجموع الاعراض عرض رد على ما نسب الى

النظام

النظام في المشهود والحق انه قول ضرار المتكلم من ان الجسم حصل من تراكم الاعراض
وتكاثفها فمادة الجسم عنده عرض لا جوهر او بالقوة كتطبيق الخط
المنحني على المستقيم والسطح المستدير على المستوي واما العدد فكل نوع
اقل موجود في الاكثر ان قلت التحقيق ان العدد متقوم بالوحدات لا
بالاعداد والا لزم الترجيح من غير مرجح ولزم التكرر في المقوم المستلزم للغناء
عنه قلت الاعداد التي تحت عدد وان ليس مقوما له الا انه من اللوازم
المنبعثة عن حاق ذات الملزوم القريبة من المقومات وعليه بناء كثير
من مسائل الحساب لذا قال الشيخ الرئيس من اللوازم ما ينبعث عن حاق
ذات الملزوم والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالذاتيات قوله
وتسمى انفعالات فلكونها باعتبار عدم الرسوخ والثبات في المحل شديد
الشبه بقولة ان ينفعل حيث انه تأثر تدريجي اطلق عليها اللفظ الموضوع
لتلك المقولة ولكون زيادة المباني تدل على زيادة المعاني زيد في تسميتها ياء
النسبة لثباته ورسوخه ونقص عنها لعدمهما فالانفعالي والانفعال
في الاجسام كالملكة والحال في النفوس حاصلة من فعل الثلث في
مثلها اي من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما في المادة اللطيفة و
الغليظة والمعتدلة بينهما ولكون القاعدة من المهمات اذ من فوائدها
معرفة كيفيات الاغذية والادوية لانها احدى الطرق الموصلة
اليها كتبت تركيبا من الحروف المقطعة تسهيلا للحفظ حل حرافت
حغ مرارت شورحم بل حموضت بغ عفوصت قبض بم ملح دسم

مع طو باشدم تفه طعمهازين جلد امدماتم كالاستقامة والاستدارة
قدمر نقلا من الشيخ وغيره ان الاستقامة مثلا فصل للخط واذا كان كذلك
فكيف يكون كيفا مختصا بالكم لان الكيف مقولة والكم مقولة اخرى
والعروض لابد ان يكون عروضا خارجيا والقيام كقيام العرض بالعرض حيث
انهما مهيتان تامتان والجنس والفصل مهيتان ناقصتان حيث ان
كلا منهما بعض المهية والنوع مهية تامة وعروض احدهما للاخر ليس عروضا
خارجيا لان وجودهما واحد وجعلهما واحد والعروض عروض المهية لا عروض
الوجود ففي هذين الحكمين منهم تهافت والزاوية منها عند الطبعيين
لانها عندهم هيئة محاطية السطح عند تقاطع الخطين بنقطة واما
عند المهندسين فهي من الكم لا الكيف المختص بالكم فهي عندهم سطح احاط
خطان متقاطعان بنقطة ولذا فالزاوية عندهم تقبل القسمة و
اما الكيف فمعلوم انه لا يقتضي قسمة ولا نسبة والشكل ايضا عند الطبعيين
هيئة احاطة حد واحد او حدود بالمقدار والمهندس عرفه بما احاط به
حد او حدود والاين وهو نسبة الجسم الى مكانه هذا من باب التعريف
باللازم لان الاين هيئة ملزومة للنسبة المخصوصة وليس نفس النسبة وان
قد يعبر بالنسبة او بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالاكوان الاربعة و
قس عليه الكلام في الوضع والمتى والجدة ومن المقررات ان الوضع هو الهيئة
المعلولة للنسبتين ويجب فيهما التكافؤ في العدد هذا من باب الاكتفاء
بالادنى المفهوم منه حكم الاعلى بالاولى نحو المقررات انه يجب فيهما التكافؤ في

التحقق

التحقق والتعقل والعلية سيما ما هو مبدء الكل اقول كونه تعم معروضا
للاضافة هو المشهور والحق انه لا اضافة مقولية له نعم بالنسبة الى الاشياء
وكيف يكون اضافة مقولية لوجود محيط لا ثاني له في الوجود اللهم الا العنوانية
بالنسبة الى العنوانات المهيات والاعيان الثابتة وكلها مفاهيم كلية
لا حقايق خارجية نعم له تعم اضافة اشراقية هي الوجود المنبسط على كل
بحسبه الله نور السموات والارض وهي متعالية عن المقولات محققة
لها مبرزة لاحكامها وآثارها التدريجي هذا اللفظ في الموضعين اخراج
لفعل الله الذاتي فانه ليس من مقولة ان يفعل لان الابداع الذي هو
اخراج من الليس المحض الى الايس دفعة واحدة سرمدية ولانفعال العقل
الكلي فانه ليس من مقولة ان ينفعل لان الابتداع الذي هو مطاوعة
مهية مجرد امكانه الذاتي في قبول الوجود دفعة واحدة دهرية و لتطبق
عالمي اللفظ والمعنى عبروا عن المقولتين بصيغة المضارع الدال على التجدد
ومتى وهو نسبة الحركة على مذهبه س والمتحرك على مذهب القوم مراد على
الحركة الجوهرية ليس الجوهر ذا الحركة وحقيقة المتى هيئة محاطية المتحركات
المستقيمة المنقطعة او سيلانها المتناهي لقدر حركة الفلك وسيلانه
في الوضع الغير المتناهي لان معنى الحركة في المقولة اه فلا بد يكون قارة ممكنة
الوقوع في الآن ويتم مهيته في الآن كالكيف والاين ونحوهما والامر التدريجي
والممتد السيال لا يسعه الآن ومن هنا لا يجوز الحركة في الحركة ومتى عنده
س باعتبار طرفي نسبته تدريجي وعندهم باعتبار المنسوب اليه
الى زمان

كالنقطه والوحدة اما الوحده عنده س فلانها الوجود الحقيقي وحقيقة الوجود
الخارجة عن المقولات واما النقطه فبناء على عدم عدها من الكيفيات
لكن من لم يعدها منها يزيد فى تعريف الكيف ولا الاقسمة وهو المراد فى
تعريف المص س اوخروجها باعتبار كونها عدميه والكيف هو الوجودى
الذى يعقل اه كالتصور التى يتوهمها الانسان ولهذا الطور اطوار وانحاء
من الكون بعضها اقوى من بعض بحسب الحس والخيال والوهم والعقل بالقوة
والعقل بالفعل التفصيلى والاجمالى والعقول الفعالة التى فى العايدات
من السلسلة الصعودية لكن لم يتعرض للمعقولات التى هى فى اعلى مراتب الذهن
وهو المدارك لادراجها فى العقول الفعالة لان التعقل مشاهدة ارباب الانواع
عن بعد عند المص س واقتصر بالتوهم عن التخيل لان الوهم رئيس القوى
بصحبة المادة اعلم ان النفس الناطقة لطيفة غاية اللطافة
باى شئ توجهت تصورت بصورته وتزينت بزيه وتخلقت باخلاقه سيما
مع المزاولة والمداومة فاذا اخلدت الى ارض المادة وعلايقها وركنت
الى الطبيعة ولوازمها غلبت عليها احكام المادة والطبيعة من القوة و
الاستعداد والتوقد والابعاد والدثور والزوال واذا اودت عالم العقول
وعاودت نشأة المفارقات مرة بعد اخرى وكرة غب اولى غلبت عليها
احكام الوجوب والفعلية والثبات والنورية وتخلقت باخلاق الله
واتصفت بصفات الروحانيين وانقهرت فيها جهة التاثر والانفعال
وصار ديدنها الابداع والانشاء والفعال انجال انه رشد وكل خالق شد

دين نملك انه رشد وكل بالك شد والسبب الاخر كون الصور المنشأة مرائى
لحاظ الخارجيات المادية ومرآة اللحاظ بما هى مرآة اللحاظ لا وجود لها وانما هى
منظور بها لا منظور فيها وان كانت منظورا فيها قويت كما فى النوم ونحوه
وعند اهل الله نعم القادرين بقدرته المريدين بارادته مشهود بمقام
كن ماخوذا مما هو ماثور من غزوة تبوك وهو الفاعل فى عرف
الالهيين وهو المفيد للوجود والمقوم بوجوده لوجود المتم ويكون وجود
المعم بالنسبة الى وجود العلة تعلقى الحقيقة استنادى الذات بل عين
التعلق والربط والنفس لمنشأتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم
من الفاعل الطبيعى لان الفاعل الطبيعى مبدء الحركة فان البنا مثلا
لم يوجد العناصر بل يحرك بشركة العملة اللبنات والاخشاب والطين
من موضع الى موضع والبيت الذى فى خيالك توجده بشراشره من كتم
العدم وانت بوجودك مقوم وجوده ذاتا وصفة وفعلا اما
ذاتا فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحقة الظلية كما انه تع واحد
بالوحدة الحقة الحقيقية بل لا مهية لها ايضا عند المص س وكما انه تعالى
ليس داخلا فى العالم ولا خارجا عنه كذلك النفس ليست داخلة فى البدن
وقواه وليست خارجة عنها واما صفة فلانها الحية العالمة القادرة
المريدة السامعة الباصرة المتكلمة وهكذا الى اخر الاسماء الحسنى حاكية
ومجلاة لكلها بنحو الظلية المرتبة الى ربك كيف مد الظل واما فعلا فلان
لها ايضا الابداع كما فى ادراكها الكليات والاختراع كما فى ادراكها الخياليات

وانشائها المثل المعلقة والتكوين في مقام فاعليتها بالقصد الحركات الاختيارية
من لزوم صيرورة النفس اه وذلك لان مناط الاتصاف القيام الحلولي اى والقيام ده وعى
لا الصدوري والا لاتصف الواجب تع بهذه الصفات لقيام الكل به صدورا
كما في الدعا يا من كل شئ قائم به وكذا المح من اجتماع النقيضين او الضدين
او المثلين ما هو على سبيل الحلول في محل واحد لا مطلق القيام وهو
ان لنا ان ناخذ من الاشخاص اه توضيحه انا ناخذ صرف الحقيقة النوعية
مثلا وصرف الشئ ما هو مجرد عن جميع غرايبه واجانبه وجامع لكل ما هو من
سنخه ومعلوم انه لا ميز في صرف الشئ فان الشئ لا يتثنى ولا يتكرر بنفسه مثلا
صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجردا عن الغرايب التي هي الموضوعات
من الثلج والعاج والقطن وغيرها والازمنة والجهات وباقي العوارض
وجامعا لجميع البياضات المتشتتة اذ الشئ لا يسلب عن نفسه فالبياض
الماخوذ بهذا النحو واحد لا تعدد فيه اذ لو تعدد فاما باعتبار هذا الموضوع
وذاك واما باعتبار هذا الزمان وذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك
او بغير ذلك من اللواحق فلم يكن صرفا هف فهذا البياض الواحد في اى
وعاء يكون وفي اى موطن يتحقق واذ ليس في الخارج ففي الذهن الى
مرحلة اخرى اقرب الى المقصود اى اصعد من تلقي الصور العقلية الصرفة
التي للانواع الجوهرية المتاصلة الى المثل النورية لان هذه شهود تلك
من بعد واما مقصودك الاصلي فهو اجراء هذا الحكم في حقيقة الوجود المط
لان الصرف في كل نوع درجة من الوجود الجامع لكل وجود وجود من افراد ذلك

النوع

النوع مجردا عن غرايبه ولا تعين نوعي واما صرف حقيقة الوجود المطلق فهو جامع
لكل وجود بلا تعين وغريب الوجود المط هو العدم ومعطا الوجود سنخه و
اجانبه شيئيات المهية والعدم بما هي بالحمل الاولي لا من حيث يصدق
عليها الوجود بالحمل الشايع فوحدتها العقلية تجامع الكثرات الحسية
فلكل كلي عقلي بل مثال نوري مقام كثرة في الوحدة وهو مقام وجدانه
بوجوده الواحد الجمعي البسيط كل الوجودات التي لافراده ومقام وحدة في
الكثرة وهو كون هذه الوجودات الحسية والمثالية اشعة ذلك النور
وكونها رقايق الحقيقة العقلية والا لاوجب عند تعقلنا جسما اه
بازدياد الجسم الموصوف برفع توهم المصادرة لان المطلوب وحدة النفس
والماخوذ في الدليل وحدة الجسم المعقول واين احدهما من الاخرى
لكنه يلوح اه اما بعض اشارات الحكماء فهو ان العقل البسيط في كتاب النفس
علم واحد عندهم بكل المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالبسايط والمركبات
والواجب والممكن والقديم والحادث والوجود والعدم والانوار والظلم
الى غير ذلك وهو بالوجود البسيط الملزوم لهذه المفاهيم والمهيات ايضا
الوجود الواجب الملزوم للاسماء والصفات والاعيان الثابتات واما
من اراد اهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام تصالح الاضداد
مبناه الاتحاد بينهما في المفهوم والعنوان بعد ان يلحظ نحو من التغاير
كما في الاستفادة اذ لا بد في كل حمل من مغايرة ما ووحدة ما لان الحمل اتحاد فلو
كان هنا مغايرة صرفة لا يتم ولو كان وحدة محضة لا يستقيم ففي حمل الحد على

المحدود وهو من الحمل الاولى التغاير حاصل بالاجمال والتفصيل وكفى به تغايرا وفى
حمل الشئ على نفسه وهو ايضا اولى نقول فى بيان التغاير مثلا اذا فرض احد
جعلا مركبا فقال جعل الجاعل الانسان انسانا وقلنا فى رده انه غير صحيح لان
الانسان انسان فكانا قلنا الانسان الذى جوزت سلبه عن نفسه هو
الانسان الذى ثبوته لنفسه ضرورى وسلبه عن نفسه مح وكذا قول الحكماء
الانسان من حيث هو ليس الا هو حمل اولى اى الانسان من حيث هو ليس الا
اى نفس الانسان انسان ليس موجودا ولا معدوما ولا غير ذلك مما ليس عينا
وجزء له فكانهم قالوا الانسان الذى جوزتم فى بداية عقولكم انه فى ذاته
موجود مثلا هو الانسان الذى فى ذاته جامع ذاته وذاتياته لا غير وان كان
اقرب عوارضه الذى تخليته عنه تحليته به كالوجود الذى هو بديه اللاز م
اذ فرق بين ان يكون الشئ مع الشئ وان يكون الشئ هو نفس الشئ وما ذكرنا
ظهر انه ليس من باب حمل الشئ على نفسه الذى هو غير مفيد على ان عدم الافادة
باعتبار ان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى اى لازم وكذا ضرورى اى
بديهى لا انه لا حمل صادق هاهنا فاذا تحقق الحمل ومعلوم انه فى المرتبه
وانه ليس المقصود انه هو فى مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق انه
اولى اى هو هو مفهوما   ثم انه قد يصدق معنى على نفسه اه اقحام
كلمة قد التقليلية باعتبار الكذب او المجموع والا فمعلوم ان كل معنى دائما
يصدق على نفسه بالحمل الاولى لان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى وسلبه
عنه مح فالموارد التى لا يكذب بالصناعى الشايع ايضا مثل مفهوم الشئ

والامر والذات والمهية والكلى والمفهوم ونحو ذلك   وعدم العدم
يتراءى انه تطويل المسافة لان نفس مفهوم العدم هكذا الان مفهوم العدم عدم
بالاولى وجود بالشايع حيث انه معلوم متميز عند العقل والجواب ان النكتة
فى ذكره استشهاد فردية للوجود حيث انه من المفردات فى العلوم الجزئية
ايضا ان نفى النفى اثبات   لا بهوياتها وكما لا يحصل وجودها الخارجى
فى الذهن كذلك ليست شيئية مهيتها شيئية الوجود حتى تكون حقيقة
وذاتا حقيقية من هذه الجهة والحاصل ان كون معنى الجوهر الجنسى او النوعى
مثلا جوهرا وكيفا فى الذهن لا يوجب اجتماع المتنافيين وانما يوجبه لو
اجتمع حقيقة الجوهر وحقيقة الكيف فى شئ واحد وكون مفهوم الجوهر
بما هو مفهوم وشيئية مهية جوهرا مثل كون مفهوم الوجوب الذاتى
وجوبا ذاتيا ومثل كون مفهوم العقل عقلا حقيقيا ولفظها كذلك هيهات
هيهات اين اين وشيئية المهية وان لم تكن شيئية العدم الا انها ليست
شيئية الوجود ايضا   فان صورة الانسان فى العقل اه يعنى انها
انسان وجوهر جوهر نوعى بالحمل الاولى كالجوهر الجنسى فى العقل كما مر و
كيفية نفسانية بالحمل الشايع ان قلت هذا لا يجرى فى الجواهر الخيالية
لانها جزئيات وكفاك قولهم ان لكل طبيعة افرادا ذهنية وان كانت
فى الخارج منحصرة فى شخص وليست افرادها الذهنية الا ما فى القوى
الباطنة فما فى الخيال من الجواهر الشخصية جوهر بالحمل الشايع كما انها كيفيات
بالشايع ايضا قلت نعم لا يمكن التخلص عن الاشكال فى الخياليات بهذا

المسلك كما ذكرنا في تعاليقنا على الاسفار الا انه س خصص التخلص ههنا بالاشكال
الوارد في كليات الجواهر حيث قال في اخر الاشراق السادس فبهذا الاصل ينحل
كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل وزاد ههنا ايضا لفظ في العقل
ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض اه فانهم قالوا الصورة العقلية
نفس الكيف وعلى ما ذكره هذا الفاضل تكون ذات الكيفية ويتراءى في
الظاهر ان القول بعروض العرض للمقولات التسع مط ولمقولة الجوهر في الذهن
دفع لاشكال كون شئ واحد جوهرا وعرضا لا جوهرا وكيفا فالمناسب ذكره
في الاشراق السابع لا ههنا وتوجيه الكلام انه جمع بين المخلصين عن الاشكالين
اختصارا فان العرض في كلامه المراد به مطلق العرض الاعم من العرض المطلق
فعبر عن الكيف بالعرض وحاصل المخلص الذي ذكره هذا الفاضل في المقامين
اما في المقام الاول فهو ان العرض من العروض والعروض هو تعبير عن وجود الاعراض
التسعة للموضوعات وهذا العروض والوجود الرابطي بعد تمامية مهياتها
والوجود زايد على المهية فليس العرض المطلق ذاتيا للاعراض بل عرضي لها اى
خارج محمول لا المحمول بالضميمة فكون الجواهر في الذهن جوهرا بالذات عرضا
بهذا المعنى بالعرض لا ضير فيه واما في المقام الثاني فهو ان العرض المخصوص اي الكيف
ايضا عرضي لحقيقة الجوهر في الذهن لكن للكيف معنيان احدهما جنس لانواعه
الخارجية وهو مهية اذا وجدت في الخارج كانت هيئة قاره غير مقتضية
للقسمة والنسبة وهو بهذا المعنى ليس صادقا على الصور العقلية بل هي من مقولات
معلوماتها وثانيهما عرضي وهو عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهو بهذا المعنى

يصدق

يصدق صدقا عرضيا على الصور العقلية وهو ليس معنى الكيف بالحقيقة وفي قوله
لحقيقة الجوهر تعريض بالبطلان من وجه اخر وهو ان الجوهر بالحمل الاولي ليس
حقيقة الجوهر وبعض الفضلاء هو المحقق الدواني   ولا يصح القول اه تعريض
بالشيخ حيث قال ان الجوهر في الذهن حقيقة الجوهر فانه يصدق عليه انه
مهية اذا اه   من غير اعتبار ما هو بحذائه فان كل موجود ذهني في ذاته
خارجي حيث انه هيئة النفس وصفته والنفس موجود خارجي وهيئة
الموجود الخارجي وصفته خارجية انما موجوديته الذهنية عند المقايسة
الى ذي الصورة حيث لا يترتب عليه الآثار المطلوبة من الموجود الخارجي الذي
بحذائه   والسر في ذلك اه ان قلت فلصرح المص س في كتبه ان الوجود
ليس له احكام المهيات بالذات فوجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر
ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض وهو في ذاته ليس بجوهر و
لا عرض فهو تابع للمهية وههنا صرح بخلاف ذلك ثم لم يكتف بهذا و
صرح ثانيا في التفريع التحصيلي وهل هذا الا التناقض قلت المراد ههنا
ان الوجود مبرز للاحكام الكامنة في ذوات المهيات اذ لمراتب الوجودات
الامكانية المستقلة تبرز المهيات الجوهرية واحكامها والوجودات الغير
المستقلة الرابطية تبرز المهيات العرضية واحكامها وايضا الوجود
واسطة في الثبوت لحصول الجوهرية والعرضية للمهيات الامكانية لا
واسطة في العروض وهكذا الكلام في التفريع التحصيلي وجه اخر يمكن ان
يكون المراد بالجوهر والعرض في الوجود الموجود بالفعل لا في الموضوع والموجود بالفعل

فى الموضوع و بعبارة اخرى الوجود القائم بالذات والوجود القائم بالغير لا مهية
اذ ا آه فالطبايع الكلية اى الكليات الطبيعية المعبر عنها بالمهيات من
حيث كليتها اى من حيث ابهامها لانها المهيات لا بشرط شئ وليس المراد
الكليات العقلية كما لا يخفى و بالجملة الملاك فيما ذكره س من ان الصور العقلية
فى الذهن ليست هى هى بالحمل الشايع اعتبارية المهيات وكون الشئ فردا
من مقولة بالحقيقة وصيرورة المهية حقيقة منوطان بالوجود و هذه
المفاهيم ما شمت رايحة الوجود وليست هى هى الا بالحمل الاولى اذ التشخص انما
هو بالوجود بل هى فرد من الكيف بالحقيقة وغرضه توسعة دايرة الجواب
من قبل القوم موافقا للقواعد و فى مرحلة العقل و المعقول من السفر الاول
فى كلامه دلالة على ان الصور العقلية اى الكليات العقلية فوق الجوهرية
كما ان فى كلامه هنا و فى مبحث الوجود الذهنى من ذلك السفر دلالة على ان
الصور العقلية اى الكليات الطبيعية من الجواهر دون الجوهرية و بالجملة
ديدنه انه يشترك معهم فى البدايات و يفترق عنهم فى الغايات و فوقية الجوهرية
المستفادة من كلامه هنالك مبنية على اتحادها بالعاقل وجودا الذى هو
النفس التى لا مهية لها عنده او على انها العقول المشاهدة عن بعد التى لا
مهية لها كما فى الاشراق التاسع بلى فى ذكر نمط اخر الهامى ليس المراد انه منكر
بالقول به كما لم يقل الهامى لنا حتى يقال انه قول افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما
كما ياتى فى مبحث المثل الافلاطونية بنقل الشيخ الرئيس عنهم ان اياها اى المثل
النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فاسد فهو

وجعلوا

وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول بل المراد انه لشموخه
يحتاج بعلاوة البرهان والبحث البالغ والفحص التام الى شرح صدر يكون
مهبط الالهام وانه س مبتكر بارتضائه من بين اهل النظر فى الدورة
الاسلامية وللامة المرحومة المحمدية حيث التقط الفريدة الكبيرة التى نبذوها
اعلم ان التحاشى من هذا القول لاسباب شتى لا بد للحكيم التجافى عنها والانس
بمقابلاتها فمنها ما هو فى سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها
مرائى لحاظ الموجودات الطبيعية بل مرآة اللحاظ بما هى مرآة لا وجود لها فضلا
عن كونها ضعيفة ومنها ان لا يتحيبه مخالفة المشائين وانكارهم المثل النورية
فان الاتصال المعنوى للنفس لنا لحقه القدسية فى الاستكمال بموجودات
محيطة واحدة بوحدة حقة ومع وحدتها مشتمل كل على وحدات حسية
وضعيه لا فراد مثالية وطبيعية لها مما اتفق عليه الفئتان والحزبان
من اهل الحكمة وان النفس يتصل بعالم الابداع باعلى مداركه الا ان المشائين
يقولون هذه الموجودات المحيطة قائمة بالعقل الفعال والمص س و
الافلاطونيون يقولون انها قائمة بذواتها والجميع فى عالم الذكر الحكيم وفى
عالم الابداع من المبدع القديم وهذا كما ان الصور القدرية الجزئية التى اصل
هذه الصور الكونية وقبلها اتفق عليها الفريقان الا انها عند الاشراقيين
مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء وعند المشائين
صور قائمة بالنفوس المنطبعة السماوية ومنها ان لا يرى تمام ذات
نفس الانسان هذه المشاعر الادنى الظاهرة والباطنة التى منتهى كمالها

الاتصال بالمثل المعلقة من العالم رب العالمين ومشاهدة الصور الحسناء المليحة
واستماع الاصوات البليغة الفصيحة واستشمام الروايح الطيبة ونحو ذلك
كما لاهل الكشوف الصوريه بل يرى له مقاما اخر هو مقام التنزيهي وهو اعلى
مداركه وهو العقل بالفعل الذى هو باب الجبروت وبه يستقيم الاتصال
بالعقول الفعالة للعقول المنفعله فاذا قيل النفس تتصل بهم او تشاهد
ذواتا مجردة نوريه مجردتيه حين ادراكها للكليات يعنى من هذا الباب فلا
تحاشى عن عدم تخطى المشاعر الى ذلك العالم ومنها ان لا يقع المتعلم للمهيات
فى ورطة المهيات المتقرره والمفاهيم الاعتباريه حتى يتحاشى من كون المفاهيم
المبهمه ارباب الانواع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها
الجمعى الذى يسع كل وجود كلى عقلى بوحدته كل وجودات دقايق المثاليه والكونيه
بحيث لا يشذ عنه شئ منها ولذا فهو نور يسعى بين يديك يهديك الى
احكام جميع جزئياته والا فالجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ولا كمال للنفس فى معرفة
الجزئيات بل لا بد ان يكون سياحته فى ديار الكليات متعرفة للعنوانات
المطابقة الكلية ولولا اتصالك بهذه الوجودات الجمعية وشهودك
هذه الانوار المحيطة السعيه لطال الامر عليك فى معرفة احكام الجزئيات
لحاجتك ح الى استيناف نظر لكل كل فاذا شاهدتها وتحول عقلك اليها
احطت بعقلك بكل الرقايق بحسب حيطتك بكلياتها اذ المهية المهيه لان
المفروض وجدانك العنوان المطابق لاجل مزاولتك الحدود والرسوم لكونك
حكيما عالما بالحقايق والوجود الوجودات لان كلا منها كالف للرقايق وهى نشره

وكالرتق وهى فتقه وكالمحدود وهى حده ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد
وكل بسيط الحقيقة كل ما دونه ومنها التفطن بعدم تباعد الملأ الاعلى من القلب
المنور وفى القلب المنكوس ايضا ليس حجاب وجودى مضروب بينه وبينهم
ولا غطاء مسدول انما الحجاب عدمى هو اخلاده الى الارض واعراضه عنهم لاشتغاله
بالجزئيات الداثره ففى هذا القول كالقول بالتوحيد الذى هو قرة عين العارفين
كمال الرجاء بالوصول ونهاية التباعد عن الياس وضنك المحول فاين
الهمة والتشمر للطلب والوغول عشق ان زنده كزين كو باقيست وز شراب
جان فزايت ساقيست عشق او بكزين كه جمله انبيا يافتند از عشق او
كار وكيا تو مكو مارا بان شه بار نيست باكريمان كارها دشوار نيست
اشبه بالفاعل المخترع ان قلت تخيل الاعراض اذا كان بالفاعلية
لا بالقابليه لم يكن العرض عرضا قلت العرضية المطلقه ليست من الذاتيات
للاعراض بل من المعقولات الثانيه فلا باس بان لا يصدق عليه ان اريد
نفس هذا المطلق وان اريد ان السواد مثلا ليس سوادا خ فليس كذلك فان
السواد لو فرض قائما بذاته كان سوادا بخواته كما قال بهمنيار اذا فرض الحراره
قائمة بذاتها كانت حرارة وحاره ان قلت ما بال المصنف يقول باتحاد
المدرك والمدرك مط ومع ذلك نده بما يقول التعقل بالاتحاد بالمعقول و
التخيل بالفعاليه قلت الفاعليه التشان والتطور لا التوليد ولا ابداء
شئ مباين ونحو ذلك واما عدم التفوه بالفعاليه فى التعقل واختصاصها
بالتخيل فلا ستهلاك احكام السوائيه فى المعقولات الكلية المجرده بخلاف الخيالات

الجزئية المتقدرة المتشبحه   اما حالها بالقياس الى الصور العقلية خرج بالعقلية
الجهلية كجبل ياقوت وبحر زيبق ويد الله وعين الله الجسمانيتين ونحو ذلك
اذ لا كذب ولا غلط في عالم الوهمية وصقع ربوبيتها ان قلت ادراك هذه
الكليات كيف يكون قلت هذه العنوانات ايضا تقع على ما يقع العنوانات
المطابقة ومن هنا قال تعم وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فهذا مثل العدم
الكلي والامتناع الكلي وامثالها فان الوجود لشموله وسعته وسع المقابل
فضلا عن القابل ومن هنا كلما خليت المهية عن الوجود رايتها متحلية
متزينة به وجه اخر في الاعدام ان في اللاهوت وان لم يكن عدم اصلا
لان البسيط الحقيقي كل الوجودات الا ان في الجبروت اعدام لان كل وجود تال
فيه فاقد لمتلوه فهذه الاعدام الكونية كالموهوبات وتلك كرب النوع لها
والعدم في كل وعاء يكون ذلك الوعاء ظرفا لنفسه لا لوجوده كما تقرر واما
الهيولى الكلية وهي جوهر بالقوة ففي هوية الاستقلال والقيام بالذات
في عالم العقل والقوة هي الامكان الذاتي هنالك واما ضعف الجوهرية هنا و
شدتها هنالك والقوة بالعكس فمن خاصية النشأة وخاصية النشأة
غير سارية بل محفوظة والا لم يتحقق نشآت وايضا العدم في عالم العقل مثل
العدم الكلي الذي في عقلك بل عينه عند هذا القائل وكذا الهيولى وخرج
بالانواع الاجناس اذ لا رب للجنس هنالك اذ الجنس ليس مهية تامة بل مضمحلة
تحت المهية التامة التي هي النوع فرب النوع رب للجنس وخرج بالجوهرية العرضية
اذ لا عرض في عالم العقل والامكان هنالك قوة واستعداد اذ في مرتبة ذات الموضوع

قوة

قوة العرض ولا حالة منتظرة هنالك نعم لما وجب التطابق بين العوالم كان بكم وجود
لكن لا بنحو العرضية بل بنحو اعلى واتم ولذا تسمعهم يقولون ان طعم السكر و
السكر في مرتبة واحده وكذا رايحة المسك والمسك وهذا كما ان الغضب في البدن
ثوران الدم وفي النفس حالة نفسانية تبعث الالات لدفع المنافر وفي
المجردات المحضة التسلط والقاهرية وكما ان البياض هناك اللون المفرق
لنور البصر وفي المجرد شدة النورية وغلبة احكام الوجود على احكام المهية وهكذا
في الصفرة والخضرة والحمرة وبهذا المعنى يقال لعالم العقل الدرة البيضاء والركن
الابيض من العرش ولنفس الكل الدرة الصفراء والركن الاصفر ولخيال الكل وعالم
المثال الدرة الخضراء والركن الاخضر ولطبع الكل والطبايع الدهرية الدرة الحمراء
والركن الاحمر ولعالم المادة الليل والسواد وخرج بالمتاصلة مثل الحجر الموضوع بجنب
الانسان اذ لا رب نوع للمجموع دون كل واحد   ومثل مجرده نوريه وجه
تسميتها بالمثل امران احدهما انها امثلة لما تحتها بمعنى انها من افراد مهية
نوعية واحدة متفقة في المهية ولازمها كما هو معنى المثلية وثانيهما انها
امثال وحكايات لما فوقها من الاسماء الحسنى للحق تع التي هي ارباب الارباب
والكل منطوية في وجود رب الارباب وتوصيفها بالنورية لجعية وجودها
تمييز لها عن المثل المعلقة ووقوعها في عالم الابداع لكونها غير مسبوقة بمادة و
مدة بل مخرجة من الليس المحض الى الايس دفعة واحدة دهرية ووجودها في
صقع الربوبية لغلبة احكام الوجوب عليها واستهلاك احكام الامكان
فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجاده باقية ببقاء الله لا بابقائه

الحاكي العنوان
ولا عجب في ان يكون مفهوم المشتق من معناه المراد بالمفهوم المشتق

وبالمعنى المعنون المحكي عنه من المثال النوري والتنويع بشئ او اشياء باعتبار

انقسام النوع الى المنحصر في فرد والى المنتشر الافراد وبيان المرام انه لا عجب في ان

يحمل المفاهيم والكليات الطبيعية كمفاهيم الانسان والفرس والثور والشمس والقمر

وغيرها اللاتي حقها ان يحمل على المثل النوريه وارباب الاصنام منها على هذه الاصنام

والافراد الطبيعية لان هذه رقايق تلك وتلك حقايق هذه والرقيقة هي

الحقيقة بنحو ضعيف والحقيقة هي الرقيقة بنحو قوي شديد كما ان الفصل المنطقي

كمفهومي الناطق والحساس الحاكيين عن الفصل الحقيقي كالنفس الناطقة والنفس

الحساسة حق صدقه وحمله ان يحمل على النفسين في المثالين وكما يحمل عليهما يحمل

على صنميهما اللذين هما البدن الانساني والبدن الحيواني فيقال بعض الجسم ناطق

وحساس وبعض الحيوان ناطق وكل حيوان حساس ومناط الحمل ما ذكرو

بالجملة علاقة العلية والمعلولية والتقويم والتقوم اذا كانت مناطا ههنا

كانت مناطا هنالك بطريق اولى لانها هنالك اكد ﴿وفي قوله تعـ

ولقد علمتم﴾ اه اي قد علمتم انتقالكم في النشاة الاولى من المحسوسات الى المثل

المعلقة التي في عالم مثالكم الاصغر الذي هو من سنخ عالم المثال الاكبر الذي هو

من سنخ برازخكم وصور اعمالكم في النشأة الاخروية الصورية والجسمانية فلولا

تذكرون لها مع استغراقكم في امثالها واسناخها وكذا علمتم انتقالكم من

الاشباح الصورية الاخروية والمثل المعلقة الى الذوات العقلية والمعاني

الجامعة والمثل النورية فلولا تذكرون لما وراء الاخرة الصورية وهو الحشر الروحاني

وتشاهدونها

وتشاهدونها من بعد مع انها اكمل فيها كما بينا من رجاء الوصول بل علمتم

انتقالكم الى معرفة نور الانوار وحقيقة الحقايق الذي معرفة ذاته وصفاته

جنة الذات وجنة الصفات سيما مرتبة حق اليقين من المعرفة فلولا

تذكرون لغاية الغايات ومنتهى النهايات ومرجع الموجودات الا ترى انه

كما ان ادراك كل كلي عقلي مشاهدة ذات مجردة نورية مضى وصفها كذلك

ادراك الكلي الذي هو الوجود المشترك بين المفارقات والمقارنات وهو ابده

واعم من كل شئ مشاهدة عن بعد لحقيقة الوجود التي هي اظهر وانور واوسع

من كل نور وفيئ ونعم ما قيل ذو قيامت را همه پرسیده اند كاي قيامت

تا قيامت راه چند باز بان حال ميكفته بسي كر ز محشر حشر را پرسد كسي

انما لا يلتفت ولا يتنبه الانسان الغافل بهذه الترقيات والعروجات

مع وغوله فيها واختلاسه وتبدله وصعوده اليها لا نزولها اليه لانه

يطلق ذاته ووجوده هذا البدن الطبيعي وهو منجمد بالجمود الزمهريري نسوا الله

فانساهم انفسهم ﴿فان معرفة امور الاخرة على الحقيقة في معرفة امور

الدنيا فان الدنيا دار الحركة بل الحركة جوهرية لها والحركة لا بد لها ما اليه الحركة

فانها طلب لا بد له من مطلوب يقف عنده وغاية يسكن لديها وكونها من

المضاف باعتبار كون احدهما اولى والاخر اخرى مثلا ﴿واعلم ان لهذه

المسئلة اي مسئلة الوجود الذهني ﴿يناسب طريقهم فان بنائه على

تحقق الكيف كما هو مذهبهم لا ان التعاند بينه وبين الجوهر مرتفع بما ذكره

س ره والحق ان العلم بما هو علم نور واشراق من النفس منبسط على المهيات

العالم
الذهنيه وفى كل بحسبه فسالت اودية بقدرها وبذاته لا جوهر ولا عرض نهو فى
الصغير الانسانى نظير الوجود المنبسط وفيض الله المقدس فى العالم الكبير فكان
الوجود العينى المنبسط على المهيات العينية من الدرة الى الذره لا جوهر ولا عرض
عرضيته
ولا عقل ولا نفس ولا غير ذلك بذاته بل جوهر بعين جوهرية الجوهر وعرض بعين
العرض بالعرض وهو فيض الله واشراقه الله نور السموات والارض كذلك هذا
الوجود المنبسط على المهيات الذهنيه وهو فيض النفس واشراقه وهذا معنى
قول الشيخ الاشراقى العلم كون الشئ نور النفسه ونور الغيره ومعنى قول المصـ
العلم ضرب من الوجود اى الوجود النورى الغير المخالط بالماده فالعلم اجل من ان
يكون جوهرا وعرضا نوعيا اوجنسيا ومفاهيمها هى بالحمل الاولى لا بالشايع
والوجود وجود النفس والنفس ليست الا انية بسيطه وليس كيفا ايضا
وتلك المفاهيم السارية ايضا ليست كيفيات لا بالاولى ولا بالشايع الا
مفهوم مقولة الكيف عند تصورها فانه كيف بالاولى لا غير اذ الكيف بالشايع
لابد لها من وجود فهى موجودات بوجود ذيها اه ليس مراده ان مرتبة واحدة
من الوجود وجود للكل والا لطوى بساط المعولات العرضيته كما نسب الى السيد السند
لان موجودا واحدا لا يكون فى الموضوع ولا فى الموضوع ونحو وجود الموضوع لم يكن قط
نحو وجود العرض ولذا يقال تركيب الموضوع والعرض اعتبارى وما يقال
ان العرض والعرضى واحد معناه ان العرض اذا اخذ لا بشرط صار عرضيا محمولا
على المعروض والحمل هو الاتحاد فى الوجود اى يلاحظ البياض لا بشرط مثلا مرتبة
من وجود المعروض وغير مباين عنه بل معدود من صقعه لا ان مرتبة واحده

من الوجو

من باب
من الوجود وجود لها واما غير متعلق بشئ اصلا عدم التعلق فى الواجب
انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع الافراد وفى الممكن من باب تحقق الطبيعه بفرد
او افراد ففى بعض الممكنات اصناف من التعلق كما بالفاعل وبالقابل
مهية كان او مادة وبالاجزاء وبالشرط وبغير ذلك والعدم بما هو علام
نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشئ كان الظاهر ان يقول لا يصلح ان يكون سببا
لتعلق شئ اذ الكلام فى سبب الحاجة لكنه عبر بذلك للتنبيه على ان المحتاج وما به
الحاجة وما فيه الحاجة كلها واحد فسبب الحاجة هو المحتاج بالحقيقة وهذه
القاعدة جارية فى الوجود دون المهية فان الوجود الخاص محتاج لذاته فى
في
التحقق الذى هو ذاته الى الواجب بالذات واما فى المهية فالمهية محتاجة
وجودها بسبب الامكان وهذا ايضا دليل على ان الوجود مجعول لان المجعول
الذاتى
محتاج بالذات ولو كانت المهية محتاجة بالذات لم يعلل بالمناط لان
لا يعلل والامكان فى الوجود الخاص هو بمعنى الفقر والتعلق وهو عين ذات
ذاتية
الوجود فكون الامكان مناط الحاجة فى الوجود مرجعه ان الحاجة فى الوجود
والذاتى لا يعلل وكون الوجود بعد العدم اه اشارة الى ابطال مذهب
الحدوث
المتكلمين القائلين بان علة الحاجة الى العلة هى الحدوث او الامكان مع
شرطا او شطرا ولوازم الشئ اه الكلام فى ان الكلام فى مناط الحاجة
لا فى نفس المحتاج كما مر ثم ان المصـ س يستعمل هذه الكلمة كثيرا اعنى
لازم الشئ غير مجعول سواء كان لازم المهية او لازم الهوية وعليه شك
وهو ان كل معلول لازم لعلته التامه فنقول كل معلول لازم لعلته ولا

شئ من اللازم بمعلول فلا شئ من المعلول بمعلول وهو سلب الشئ عن نفسه ودفعه بان
المراد من قوله لازم الشئ غير مجعول انه غير محتاج الى جاعل غير جاعل الملزوم والى غير الملزوم
واما اليهما فهو محتاج البتة فالكبرى باطلة نعم اذا كان الملزوم غنيا عن الجاعل فاللازم
غني عنه بغنائه فاحدى الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة الى نفس الملزوم باقية
وايضا اللازم قسمان لازم هو صفة الملزوم ولازم هو فعله وعدم الجعل انما
هو في الاول لا في الثاني كيف واللزوم في الثاني تاسيسه بنفس الجعل والعلية
واما الامكان فهو امر اعتباري فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج
المهية في اعتبار العقل فقط فما اشتهر من القوم ان الامكان بمعنى سلب الضرورتين
مناط الحاجة فالمراد منه انه الواسطة في الاثبات لا في الثبوت. كما لا يكون
معلولا لعلة مباينة والا لزم الامكان الغيري وكونه من لوازم المهية معناه
انها كافية في انتزاعه لكونه خفيف المؤنة وليس الا السلب وليس المراد اللزوم
المصطلح اي العلية اذ لا صلوح للمهية للعلية لكونها حيثية عدم الاباء عن
الوجود والعدم ولا صلوح للامكان للمعلولية لانه السلب يستدعي ان
يكون ما يتقوم به وجودا ايضا بمقتضى لزوم السنخية ما بين العلة والمعلول فعلة
الوجود وجود وعلة العدم عدم وعلة المهية مهية فالوجود الخاص محتاج الى
الوجود الصرف بالوجود في الوجود ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او
الدايرة اه يمكننا تتميم البرهان من دون الاستعانة بابطال التس لئلا يتطرق
منوع كثيرة بان جميع الممكنات الغير المتناهية في حكم ممكن واحد سواء كان امكانها
بمعنى الفقر اولا اما ان كان للمجموع بمعنى الاحاد بالاسر وجود سوى كل واحد وحد

كما عند

كما عند بعضهم فلاشتراك مناط التقوم بالغير ولان كل مجموع متقوم بالاحاد
واما ان لم يكن له وجود سوى وجود كل فرد فرد كما عنده س فواضح ان الكل ليست الا
المتقومات بالغير فذاته واجب الوجود من جميع الجهات سواء كانت
الجهات الصفاتية او الافعالية كوجود زيد فانه مضافا الى الله نعم ايجاده
فليس فيه جهة امكانية او امتناعية اي ليس فيه فقد اذ المفقود عن شئ
اما يمكن له كالكتابة للامي او يمتنع له كالكتابة للجماد ففي موضوع الفقد
تركيب لكن الممكن شانه التركيب بخلاف الواجب تع فلكل منهما اذن
مرتبة اه مع ان الواجب من فرط الكمال يجب ان يكون جامعا لكمالات ما دونه
بما هو كمال بمعنى انه منه واليه فكيف كمال مكافئه وايضا فاقد لكمالات
معاليل الواجب الاضي بمعنى انها ليست اظلاله بل انها اظلال الاخر مع
ان الواجب موجود غير فقيد كما يقوله المعتزلة المعطلون وهؤلاء هم القائلون
بالنيابة اي ذاته تع نايبة مناب الصفات فصفة العلم عندهم منفية
لكن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال خذ الغايات ودع المبادى
وهكذا في باقي الصفات وانما وقعوا فيما وقعوا لحصرهم الصفة في المعنى القائم
بالغير حتى عرفوها به ولم يعلموا ان العلم له مراتب كالمعنى المصدري والكيفية
النفسانية والجوهر النفساني كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلاني كعلم العقل
الكلي بذاته والوجود الواجب القيوم تع كعلم الواجب تع بذاته كما في اخبار
اهل العصمة علم كله قدرة كله سمع كله بصر كله لا ان الكل له بعض فحقيقة
الصفة وحقها ثابتة ولا صحة لسلبها عنه تع فاذا قلت انه البسيطة

ای الوجود الخاص هو اصل الوجود بالغیر فالمعلول ...

ذات بحتة ولا صفة زايدة صدقت وان قلت صفة مستقلة قيومة بذاتها بلا
ذات اخرى صدقت ايضا فان مصداق الوجود والوجوب وجميع صفاته واحد
من غير لزوم كثرة وانفعال اشارة الى البرهان على عينية صفاته لذاته
بانها لو كانت زايدة لزم الكثرة في ذاته وهويته من ذات وصفة وايضا
صفاته كثيرة وايضا من مادة وصورة كما اشار اليه بلفظ الانفعال بيان هذا
انه لو كانت زايدة كان في مقام ذاته قوة الصفات والقوة التي في الامر
الواقعي امكان استعدادي لا ذاتي لان الذاتي موضوعه المهية ولا مهية له تع
وهو الوجود الصرف الذي محض الواقع وعين الاعيان والامكان الاستعدادي
موضوعه المادة والمادة تلازم الصورة والمجموع جسم تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وقوله قبول وفعل اشارة الى دليل اخر وهو انها لو كانت زايدة على ذاته
كانت عرضية وكل عرضي معلل ولا يجوز ان تكون علتها غير ذاته والا لزم استكماله
بغيره فعلتها ذاته وذاته قابلة لها ايضا كما في كل اتصاف بصفة زايدة فيكون
شئ واحد بسيط فاعلا وقابلا بالنسبة الى شئ واحد وهو محال   فكذلك
صفات الحق واسماؤه موجودات لا في انفسها لانها مفاهيم ثابتة كالاعيان
الثابتة ما شمت رايحة الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لان مغايرتها
مع وجود الحق سبحانه ليست الا بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا
هكذا في الاعيان الثابتة اللازمة للاسماء الحسنى وللصفات العليا لزوم
لازم غير متاخر في الوجود فالاعيان ومفاهيم الاسماء والصفات والذات
المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط ولو جاز اطلاق المهية عليه تعالى

لكان

لكان مفاهيم الصفات والاسماء مهية له ومفاهيم الاعيان الثابتة لوازم
المهية له لكن لا يجوز اذ لا حد له من حده فقد عده   وهي العناية الازلية
العناية هي العلم بالنظام الاحسن الذي يكون منشأ للنظام الاحسن وهي
عند المشائين نقش زايد على ذاته وعند التحقيق انطواء كل المعلومات في
علمه الحضوري السابق اي اشتمال وجوده بوحدته وبساطته على كل
الموجودات وفي لفظ المشية اشارة الى ترجيح تعريف الحكما للقدرة
بانها كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وفي اعتبار
العلم والمشية فقط اشارة الى عدم اعتبار شئ اخر مما اعتبره المتكلمون من
صحة الفعل والترك لان الصحة امكان وواجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات فلا يعتبر في قدرته الواجبة امكان ذاتي ولا امكان وقوعي
وربما زاد بعضهم وقاحة واعتبر وقوع الترك اوقاتا غير متناهية والكل مط
والقدم العالم وحدوثه مسئلة اخرى وليست القدرة الا صدور الفعل
عن علم ومشية   من ارتسام صور الاشياء اه اشار بلفظ الصور والاشباح
الى المذهبين في العلم الحصولي احدهما ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن
وثانيهما انه تحصل فيه باشباحها وذلك لان صورة الشئ مهيته التي
هو بها هو بخلاف شبح الشئ اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياته   ولا
كما ذهب اليه الاشراقيون وهؤلاء هم الذين قالوا ان صفحة نفس الامر
والواح الاعيان بالنسبة اليه تع كصفحة الاذهان بالنسبة الينا والمثال
يكون الطبق اذا صار ما في صفحة الاذهان قويا بهمته او نومه او غيرهما فح

سماء تخللت وارض تحللت وانسان تخاطبت وكلما تلذذت او توحشت
علومك صارت اقوياء   وان كان لكل من هذه المذاهب الاربعة وهى ما عدا
الاول اى العلم الحصولى لانه باطل عنده س فالاتحاد والمثل وكون الوجودات
العينية علما حضوريا فى العلم الذى مع الايجاد كلها ما يقول بها س واما
القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بارجاعه الى قول الصوفية وهو القول
بثبوت الاعيان بتبع الوجود اسماء الله الحسنى لا منفكة عن كافة الوجودات
كما يقوله المعتزلة فتلك الاعيان الثابتات صور علمية تفصيلية بالمهيات
التى فى العوالم ووجوده تعم مايه الانكشاف لكل الوجودات ويحتمل ان
لم يعبأ بطريق الاعتزال ويكون التصحيح والتصويب شاملا الطريق الصورى
بان يكون قيامها صدوريا وتكون ماولة الى المثل النورية كما ارجع المعلم الثانى
المثل الافلاطونية الى الصور العلمية   ولا ارى فى التنصيص عليه مصلحة
وهو ان بسيط الحقيقة كل الاشياء بنحو اعلى وسيأتى فى موضعه فهذا القول
ترجمة لقوله تع الله بكل شئ عليم وقوله وما يعزب عن ربك مثقال ذرة
فى الارض ولا فى السماء فوجدان ذلك الوجود التام وفوق التمام كل الوجودات
علم بها اذ العلم ليس الا النيل والدرك والحضور ووجدانه باسمائه وصفاته
كل المهيات والاعيان الثابتات لانها لوازمه غير متاخرة فى الوجود لها علم بها
تفصيلا لا تفصيل فوقه لانه عالم نفس الامر وما هى عليه وشيئية الشئ
بتمامه لا بنقصه وتمام الشئ وجوده اللاهوتى والتشخص بالوجود والتفصيل
بالمهية فهذا هو العلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى والاجمال تعبير عن وحدة

ذلك

ذلك الوجود الذى هو الصورة العلمية الواحدة وما به الانكشاف الواحد لا لان المهية
وان كانت مثار الاختلاف والضيق فلا يمكن ان يحكى مهية الحجر عن مهية
القمر مثلا لكن الوجود مركز الاتفاق ومدار السعة والجمعية يحكى بوحدته
الجمعية عن كل وجود ومهية لان تلك الوحدة ليست عددية حتى لا يحكى
الا عن واحد عددى بل وحدة حقة حقيقية فلا يعزب شئ عن علمه لا بوجود
لانه واجد لكل وجود بوجوده ولا مهية لان جميع المهيات لوازم اسمائه
وصفاته فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة
واعلم ان امر المرآت عجيب ومن عجيبتها انه لو لم يرها انسان ولم يعلم
ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ فى ظلمة حتى بلغ اشده فاذا اخرج منها ورأى
عكوسا لا على نهاية وصورا حسية لا حد لها تعلق بها وقضى منها العجب ولم   ١ لا عاكسها بل ٢ اصول لها بل
يعرف انها عكوس بل اصول وهكذا صور العالم والعارف يعرف ان لها اصولا
صورتى در زير دارد انچه در بالاستى   بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص
المقترنة بجسم مشف يعنى على جميع الآراء المذكورة لكون الصور المرئية فى المرآت
موجودات حقيقية وعندنا ليست كذلك اذ لا حقيقة لها ولا وجود
الا كوجود السراب الحاكى عن الماء وليس بماء وكوجود الصداء الحاكى عن الندا
فهكذا فى المرآت التى هى الوجود الحقيقى لصفاته وصفاتها والصور المرئية فيها
من المهيات السرابية الاعتبارية فلا وجود لها حقيقة وليس الوجود منفيا
رأسا ولو بنحو الحكاية كالسراب فان السراب وهو من اشراق الشمس على
الرمال والسباخ موجود وماء عند ظمآن ماء الملح الاجاج الدنيوى وكذا

المهيات عند اهل الكثرة ان قلت هب ان المهيات كذلك لكن الصور المرآتية
موجودات حقيقية اذ لها شيئية وجود البتة قلت المراد انها ليست موجودات
مستقلة بحيالها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس ووجوده له ولهذا كان
مرآتا لملاحظة العاكس ولو اخذته ملحوظا بالذات لم يكن عكسا وليس حكمه
الى الغير كما عليه المتكلمون اى بعضهم وكذا بعض العرفاء ولا
موجودا اصيلا كما عليه الحكماء اى الحكماء الاشراقيون بل الشيخ المقتول شهاب
الدين السهروردى ومن تبعه لان حدسى انه لم يتفوه به اساطين الحكمة
من السابقين فان جهة الايجاد للاشياء والعالمية بها فيه واحدة
المراد الايجاد الحقيقى لا المصدرى وهو الوجود المنبسط الذى طرد العدم عن
المهيات وبه ترتب عليها اثارها لكن ذلك الوجود مضافا الى الحق تعالى
ايجاده الاشياء ومضافا بمرابته اليها وجودها فما قال ان وجود الاشياء
عين علمه بها اراد به ايجاد الحق وجود منبسط اياها وبعلمه المصدر المبنى للفاعل اى عالميته
بها لا المبنى للمفعول والى هذا يرجع ما قال الشيخ الاشراقى ان علمه تعالى قدرته
وفى كلمة له فى قوله فوجود الاشياء له اشارة الى ان وجود الاشياء مضافا الى
الحق تعـ علمه بها واما وجودها مضافا اليها فهو معلوم فلا يلزم الاستكمال بالغير
واضافة الوجود الى الله متقدم على اضافته الى غيره كما قال علىعم ما رايت
شيئا الا ورايت الله قبله فعلمه بها سابق عليها وايضا فى هذه الكلمة اى له
اشارة الى ان الوجود مضافا اليه اذا كان علما فهو واحد ثابت لان ما به الامتياز
يكون ما به الاشتراك فلا يكون علمه متغيرا ومتغايرا واعلم انه كان اصل مسئلة

العلم

العلم معركة للآراء كذلك مسئلة علمه تعـ بالجزئيات لدثورها وزوالها وتغيرها
لكنها على غير اهله صعب عسير وعند اهله سهل يسير فان جميع الازمنة والزمانيات
بالنسبة اليه تعـ كالان وجميع الامكنة والمكانيات كالنقطة بل هذا هكذا
عند متوحى حضرته فضلا عن جنابه الاقدس فلا ماضى ولا حال ولا استقبال
عنده بل الكل مقهور تحت كبريائه ولا يخرج عن ملكه وسلطانه شئ من
الانه فكل فى حده حاضر لديه فلا دثور وزوال بالقياس اليه ما عندكم ينفد
وما عند الله باق كيف ولو كان الماضوية والمستقبلية مناط العدم لم يكن
ببديهة العقل فرق بين ما كانت ماضوية مثلا بالاف سنين وما كانت
بدقيقة فلم يكن العالم موجودا اصلا اذ لا يقف القسمة عند حد وليس له زمان
وجود قار فالكل بالنسبة اليه تعـ ثابتات واجبات وان كانت فى انفسها
متغيرات يظهر ذلك كمال الظهور لمن كان نصب عينه وجود الاشيا
الذى هو الاصل ويشاهد ان الوجود لا جزئيات له ولا اجزاء ذهنية و
خارجية فعلية ومقدارية فرى ح ان لا رجع ولا تكرار فيه ولا تغير ولا
تكثر فقد اهتديت اليه من انه يرجع الى ان البسيط الحقيقى كل الاشياء
من صور حقايق الاسمائية للاعيان الثابتة اللازمة للاسماء
صور الاسماء فالصور علم تابع للمعلوم الذى هو حقايق الاسماء وكون
حقايق الاسماء معلوما لوجهين احدهما ان النحو الاعلى من كل معلوم كونى
منطو فيها وشيئية الشئ بتمامه وثانيهما ان المعلوم هو المحكى عنه سواء
كان سابقا او لاحقا وهذه الصور حاكية ومعبرة عن حقايق الاسماء

المكنونة المخزونة ومن هنا يتحقق لها صور الاسماء كما مر واما العلم المتبوع للعلوم فهذه
الصور بالنسبة الى الموجودات العينية اى الكونية اللايزالية ويمكن ان يكون كلمة من
بيانا للمعلوم الواحد فى المقامين ولكن المتبوعية فى التحقق والتابعية فى التكون
والاختلاف لان علم الله تع واحد والتوجيه الاول اولى واظهر واعلم ان متبوعية
علمه تعالى المعلوم قول الحكماء حيث قالوا ان علمه تع فعلى والتابعية قول بعض المتكلمين
والعارفين وانما قالوا بها دفعا للجبر بزعمهم حيث لا يكون العلم بالسعادة
والشقاوة علة لهما وقال الشيخ العربى فى تفسير قوله تع وما ظلمناهم ولكن كانوا
انفسهم يظلمون ما عاملناهم اى فيما لا يزال الا بما علمناهم وما علمناهم الا بما
عليه واعطتنا انفسهم اى اعيانهم الثابتة فى الازل وقال المحقق الطوسى
فى التجريد العلم تابع بمعنى اصالة موازنة فى التطابق والحق ان علمه منشأ الوجود
والوجود خير ونور لا منشأ المهية بالذات فضلا عن مهية الشقاوة والعصيان
ونحوهما ولهذا جعلنا التابعية فى صور الاعيان الثابتة بالنسبة الى حقايق الاسماء
التى هى حقايق الاشياء بوجه اعلى **قوله** فلا حد له متفرع على مجموع نفى الاجزاء الخارجية
والعقلية اى لا حد من الاجزاء العقلية ولا حد من الاجزاء الخارجية فان بعض
الحكماء جوزوا التحديد بالاجزاء الخارجية كتعريف الانسان بالنفس والبدن ثم ان ما
ذكره بعد قوله فلا معرف له من باب ذكر الخاص بعد العام **قوله** وما لا حد له
فلا برهان عليه ان قلت انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام لا انتفاء علل
الوجود وانتفاء البرهان على الشئ مبنى على انتفاء العلل الاربع قلت لعله س فى
كتاب المبدء والمعاد قال واذ لا حد له ولا علة له فلا برهان عليه لئلا يتطرق هذا

السؤال والاكتفاء كما فى اكثر كتبه ايضا جيد لان نفى الحد المطلق اعنى من الاجزاء
الخارجية يستلزم نفى علة الوجود وايضا انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء
علل الوجود اذا اريد بعلل القوام اعم من المادة والصورة الخارجيتين والذهنيتين
فان نفيها بقول مطلق كاشف عن نفى المهية وما لا مهية له لا علة له مطلقا
والنقض بالوجود الخاص الامكانى حيث انه لا حد له مع ان عليه البرهان لانه
مجعول بالذات مردود بانه ان اريد بوجود الممكن الوجود بما هو وجود فكما لا حد له
لا برهان عليه وان اريد بما هو مضاف الى الممكن فكما ان عليه برهانا كك
له حد ثم لعلك تقول هب ان ما لا حد له لا برهان لمي عليه فلم لا يجوز ان
يكون عليه البرهان الانى وايضا قد يبرهن بشئ على شئ وليس احدهما علة
للاخر ولا معلولا له كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب فان
الضحك والكتابة ليس شئ منهما علة للاخر بل هما معلولا علة ثالثة قلت
البرهان عند الالهيين فى اصطلاح خاص منحصر فى اللم قال الشيخ فى الهيات
الشفا لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شئ وانما عليه الدلايل
الواضحة وقال فى النجاة البرهان المطلق هو برهان اللم انتهى ومن هنا
قالوا ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها نعم الالهى بما هو منطقى
يطلق البرهان على الانى ايضا وفيما هما معلولا علة ثالثة جواب اخر هو
انه فى الحقيقة يستدل باحد المعلولين على العلة وبها يستدل على
الاخر الذى هو المطلوب فكانه قيل فى المثال المذكور الانسان ضاحك وكل
ضاحك ذو نفس ناطقة وكل ذى نفس ناطقة من خواصه الكتابة فيئول الى اللم

قوله اذ الحد والبرهان متشاركان فى الحدود أه قد بين الشيخ الرئيس مشاركة الحد و
البرهان فى النجاة بقوله انا كما لا نطلب العلة بلم الا بعد مطلب هل كذلك لا نطلب الحقيقة
بما الا بعد هل وعن كل منهما جواب لكن الحقيقة من الجواب عن لم هو الجواب بالعلة
الذاتية وايضا فان العلة الذاتية مقومة للشئ فهى اذن داخلة فى الحد فى جواب ما هو
فيتفق اذن الداخل فى الجوابين مثاله ان يقال لم انكسف القمر فنقول لانه توسط بينه
وبين الشمس الارض فانمحى نوره ثم نقول ما كسوف القمر فنقول هو انمحاء نوره
لتوسط الارض لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدا واحدا
فى البرهان بل حدين اى لا يكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين والذى يحمل
منهما على الموضوع فى البرهان اولا وهو الحد الاوسط يكون فى الحد محمولا بعد الاول
والذى يحمل فى البرهان ثانيا يكون فى الحد محمولا اولا لانك تقول فى البرهان
ان القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس وكل مستضئ من الشمس يتوسط
بينهما الارض فانه ينمحى ضوءه فينتج ان القمر ينمحى ضوءه ثم تقول والمنمحى ضوءه منكسف
فالقمر منكسف فاولا حملت التوسط ثم الانمحاء وفى الحد التام تورد اولا الانمحاء
ثم التوسط لانك تقول انكساف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسط الارض بينه و
بين الشمس انتهى كلام النجاة وقد ذكر الشيخ وغيره فى المنطقيات ان هذا الحد الذى
يشاركه البرهان ثلثة اقسام حد هو مبدء البرهان وحد هو نتيجة البرهان
وحد هو تمام البرهان ففى المثال الذى ذكره الشيخ ان جمعت بين الامرين فى حد
الخسوف كما مر فهو الحد المسمى بتمام البرهان والحد الكامل وان اقتصرت على العلة
التى هى التوسط وقلت خسوف القمر توسط الارض بينه وبين الشمس فهو حد مبدء

البرهان وان اقتصرت على المعلول الذى هو الانمحاء وقلت خسوف القمر انمحاء نوره
فهو حد نتيجة البرهان مثال اخر اذا قلت فلان يريد الانتقام وكل من يريد
الانتقام يغلى دمه ففلان يغلى دمه ثم قلت وكل من يغلى دمه يغضب ففلان
يغضب فان جمعت فى الحد بين العلة والمعلول بان تقول الغضب غليان دم القلب
لارادة الانتقام فهو حد تمام البرهان وان اقتصرت على العلة وقلت
الغضب ارادة الانتقام فهو حد مبدء البرهان وان اقتصرت على المعلول وقلت
الغضب غليان دم القلب فهو حد نتيجة البرهان **قوله** وحدود جميع الحقائق
الامكانية واقعة فى حده ليس المراد به ما يترائى من ظاهره بل المراد اشتماله
على روح معانيها فان الغضب كما مر فى البدن دم ثاير او ثوران دم و
فى النفس حالة نفسانية وفى المجردات القهر فروح معنى الغضب ماخوذ فى
مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لانه ناش من خصوصية هذه النشأة البدنية
وقد مر الامثلة الاخرى فتذكر وقريب من هذا ما يقال معترضا على القائلين
بان لكل ما فى هذا العالم صورة فى عالم اعلى ان فى هذا العالم هيولى فيلزم
تحققها فى العالم الاعلى فيجاب بان الهيولية من خصوصية هذه النشأة
الطبيعية التى هى دار القوة والاستعداد وانهم حيث صرحوا بان لكل ما فى
هذا العالم صورة فى عالم فوقه لم يريدوا انه مع خصوصية النشأة موجود
هنالك بل ينتزع منه اللواحق الغريبة المتلبس بها فى كل موطن والا لم
يتعدد النشأت فكون هذه النشأة هذه النشأة بالهيولى نعم المهية
المطلقة من كل شئ محفوظة فالامكان الذاتى الذى فى العقل الفعال هو حقيقة

هذا الامكان الاستعدادى فاذا زال صار هذا الاستعداد والقوة المتجوهرة الهيولى لانه
وهذا معنى الخطيئة التكوينية التى كانت لابينا ادم ع او لادم النوعى
فى جنة الصفات او جنة الافعال الابداعية او غيرها فلولاه لم يحصل
التى هى مناط البعد والهبوط وجه اخر لوقوع الحدود ان المهيات سور لوازم لمية
لمفاهيم الاسماء والصفات فى نشاة العلم الازلى قبل وقوعها فيما لا يزال
وقد قلنا انه لو جاز ان يق لتلك المفاهيم الصفاتية انها مهية جاز ان
يق لتلك المهيات انها لوازم مهية فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهومه
الذات المستجمعة لجميع الصفات الكمالية اخذ مفاهيم الصفات ولوازمها
فى مفهومه **قوله** فالعالم صورة الحق واسمه مقامات السلوك ثلثة
بوجه احدها ان يرى السالك المهيات الامكانية مظاهر اسماء الله تعم
وصفاته وثانيها ان يرى انفس الاسماء والصفات ولا يرى المهيات
والمظاهر اصم فيرى السميع البصير المدرك الخبير لا الحيوانات ويشاهد
السبوح القدوس لا الملائكة ويرى الله لا الانسان بالفعل وهكذا وثالثها
ان يرى الذات الاقدس ولا يرى الاسماء والصفات كما قال سيد الموحدين
على ع كمال الاخلاص نفى الصفات عنه وما ذكره المص من المقام الثانى **قوله**
اعم من ان يكون اه يعنى ان الابيض مثلا له ثلثة مصاديق احدها الجسم الذى
له البياض فقط والثانى مجموع الجسم والبياض ويق لهما الابيض المشهورى
كالمضاف المشهورى والثالث نفس البياض وهو الابيض الحقيقى كالمضاف
الحقيقى **قوله** من الذات والصفة اى المبدء للاشتقاق **قوله** كالفرق بين

المعنى الثانى

المعنى الثانى والثالث اى القول بانه الذات مع النسبة **قوله** او الصفة والقول بانه كالفرق بين المركب والبسيط
يعنى ان كان الاسم فى عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق كالمركب والبسيط
وان كان هو الذات المضافة الى الصفة فالفرق كالمعنى الثانى والثالث
للمشتق فانهم صرحوا قال العرفاء حقيقة الوجود مطلقا بلا تعين
هى الذات والمسمى وتلك الحقيقة ماخوذة بتعين نورى هى الاسم مثلا ان
لاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهى الاسم النور وان يلاحظ
انها حاضرة بالذات والمهيات لذاتها فهى الاسم العليم وان يلاحظ انها
الحسى فياضة للاشعة العقلية التى هى الانوار القاهرة والاسفهبدية عن
علم وشعور فهى الاسم القدير وان يلاحظ انها المعربة عما فى الضمير اى الغيب
المكنون والسر المصون جاء اسم المتكلم وهكذا فكما ان الذات والمسمى
تلك الحقيقة كذلك الاسماء نفس تلك الحقيقة ولا فرق الا بملاحظة التعين
الكمالى فى الاسم دون الذات ونفس هذا التعين هى الصفة فصح ان الاسم
بهذا المعنى عين المسمى وان الصفة عين الذات وما يقال ان الاسم غير المسمى فهو
ايضا صحيح بوجه اى بحسب المفهوم والعنوان مع قطع النظر عن التحقق **قوله**
ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك اه بل يتصور اذا اخذ اللفظ
آلة لحاظ المسمى بل الوجود الكتبى الذى هو ادنى من الوجود اللفظى للشئ هكذا
اذا اخذ عنوانا وآلة للحاظه ولذا وجب احترام اسماء الله الكتبية ولا يجوز
مسها بلا طهارة ولو لم يتصور لم يتصور فى الوجود الذهنى الذى هو اعلى
منهما وان كان ادنى من الوجود العينى والحال انه على التحقيق الاشياء تحصل

بانفسها في الذهن ومهيات الاشياء محفوظة في الذهن والعين والذاتي

لا يختلف ولا يتخلف فايجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته قد

تصدى لبيان مهية الواجب ولم يتعرض لبيان انيته مع انه هو المطلب

مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية لوجهين احدهما ان فيما

لا مهية سوى الانية بيان المهية بيان الانية وثانيهما ان النتيجة المطلوبة

مطوية هنا وهي عكس ما ذكره صريحا اي ما لا يكون وجوده الا عين مهيته

وذاته يجب وجوده لم يذكرها صريحا لوضوحها ولانه اذا كان الاصل صادقا

كان العكس ايضا صادقا واما المذكور صريحا فهو من جهة ما قال ش ره اعلم

ان الطرق الى الله تعالى وصفاته كثيرة فذكر في هذا الطريق بعض الصفات

السلبية كنفي المهية وسيذكر نفي الشريك بقوله فاذا كان واجب الوجود اه

والا لكان احدهما وجودا وزايدا توضيحه انه لو تعدد واجب الوجود

لكانا ذوي مهية فان الشيء لا يتثنى بنفسه ولما كان الواجب مجردا فليس تعدده

بالمادة والموضوع والمتعلق فتعدده بالمهية ولا اقل من تحققها في احدهما

وعدمها في الاخر ليحصل التميز فيصير معلولا لان وجوده عرضي وكل عرضي معلل

فلهما موجد غيرهما اي لكل منهما حاجة ما الى الاخرى لا ان تكون موجده

والموجد هو الله وكلمته اما الهيولى فلانها قوة محضة فلا يكون معطية للفعلية

واما الصورة فلان فعل الجسماني بمدخلية الوضع والهيولى غير وضعية ولهذا

بقي ان الصورة شريكة العلة ولهما موجد غير جسمي لم يقل خارجا بالفاء

ايماء الى ان لذلك وجها اخر سوى لزوم تناهي الابعاد منها ان علية

الجسم

الجسم والجسماني مشروطة بالوضع وهو لا يتصور بالنسبة الى المعدوم ومنها

ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض اخر لذاته لان حكم

الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فلو فرض كون نار علة لنار مثلا فعليته هذه

تلك اما لنفس كونهما نارا فلا رجحان لاحدهما في العلية وللاخرى في المعلولية

بل يلزم ان يكون كل نار علة للاخرى بل علة لذاتها وهو محال وان كانت العلية

لانضمام امر اخر لم يكن ما فرضناه علة علة والجسمية بما هي جسمية اعني ما يمكن ان

يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم طبيعة نوعية متواطية

لا تفاوت بين افرادها في نفس ذلك المعنى فكيف يكون بعض افرادها علة

لبعض يدل عليه ما ابطلوا به الاجرام الصغار الصلبة الذي يقراطيسية قوله

من جهة حدوثها وتجددها اه جعله عطفا تفسيريا للحدوث اشارة الى

ان حدوث الحركة الفلكية معناه التجدد الذاتي والاستمرار التجددي لا غير و

حافظية الفاعل للزمان ومحددية للمكان من باب الاسناد الى العلة البعيدة

على مذهبهم اذ الحافظ لذلك هو الحركة والمحدد لهذا هو جسم الفلك الاقصى و

سيأتي ما هو التحقيق عنده والبرهان قائم على عدم تعدد العالم

كما بيناه في موضعه ومن البراهين عليه سوى ما ذكروه انه قد تقرر ان تعدد

افراد نوع واحد انما هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم ان يكون الافلاك مقسورة

دائما لان التعدد بالفك والقطع والقسر لا يكون اكثريا فضلا عن الدوام

وهذا غير ما ذكره المعلم الاول من ان العناصر في العوالم مقسورة دائما وايضا

لو تعدد وكانت الافلاك مقسورة دائما لم تكن مستكفية والافلاك و

الفلكيات مستكفيه هو اوثقها العدم تطرق الممنوع اليه او قلته حدا

لاخصريته مقدماته واشرفها لان الوجود معدن كل شرافة ومنبع كل اناقة ورفعها

فى الوصول لان حيثية الوجود كاشفة عن الوجوب وكيف لا وهو حيثية الاباء

عن العدم ولان الوجود مفهومه ابده من كل متصور وحقيقته اظهر من كل ظاهر

واغناها عن ملاحظة الاغيار لان النظر فيه الى الوجود وهو ليس اجنبيا

عن الوجوب الذاتى وغير آلية بل صرف الوجود هو الوجوب الذاتى بخلاف الطرق

الاخرى فان الامكان مثلا مع سخافته وخسته اجنبى عن الوجوب ومن الاختفاء

وليس معادلا للوجود فى الظهور والجلا فكيف يكون الخفى دليلا على الجلى او

يكون الامكان او الحدوث او الحركة او الماهية او نحوها مفروغا عنها فى منصة

ظهور الوجود ليكون دليلا على ما هو صرف الوجود بل الظهور والجلا والمفروغية

عنه حق الوجود فهو النور الحقيقى الذى هو ظاهر بذاته ومظهر لغيره وهو

الدليل على ذاته وعلى غيره الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك

متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك او متى بعدت حتى تكون الاثار هى التى توصلنى

اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل

له من حبك نصيبا وهو طريقة الصديقين اه ان قلت كيف يكون فيه

الاستشهاد به تعالى عليه وقصر النظر الى وجهه الكريم وقد تعلق نظرنا بالوجود المتعلق

بالغير المحتاج احتياجا ذاتيا قلت للسنخية التى فى مراتب الوجود وقد مر انه

كنوع واحد وحدة حقة ذات مراتب متفاضلة غير مرهون باولية او اولوية

او غيرهما وان الوجود المتعلق عين الربط كالمعنى الحرفى وليس شيئا على حياله متقوما

اى مستقل

تقوما

تقوما وجوديا بمرتبة اخرى ولكنى اقول يمكن تقرير طريقة الصديقين بوجه اسد واخصر واشرف

واغنى عن ملاحظة الاغيار بان يقال بعد وضوح ان حقيقة الوجود بسيطة مبسوطة

اذ صرف كل شئ بسيط جامع لجميع ما هو من سنخه ان حقيقة الوجود حقيقة

بسيطة مبسوطة يمتنع عليها العدم اذ المقابل لا يقبل مقابله والحقيقة

البسيطة المبسوطة التى يمتنع عليها العدم واجبة الوجود وهذا يكفى فى

مقام اثبات الواجب اذ فى اول الامر مقام اثبات وجود واجب لم

يلزم اثبات المراتب الا فى مقام اثبات خاتميته ونهايته كما لم

يلزم فى اول الامر اثبات علمه وقدرته وغيرهما ويستفاد توحيده ايضا

منه اذ تحقق موجود ما متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما المراد

بموجود ما اما الفرد المنتشر من الموجود واما الطبيعة منه واما كل فرد

منه واما مجموع الاحاد بالاسر واما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات

وكذا الكلام فى ايجاد ما فيضرب الخمسة فى الخمسة تصير خمسة وعشرين احتمالا

وعلى كل واحد من التقادير ففى قوله وتحقق ايجاد ما موقوف ايضا على تحقق

موجود ما خمسة وعشرون احتمالا ان قلت موجود ما مثلا ظاهر فى

الفرد المنتشر لا غير قلت ليس كذلك الا ترى ان المصنف قد حملهما على الطبيعتين

ووجه التعميم ان كلمة ما الابهامية للتعميم والابهام بالنسبة الى هذه

الاقسام الخمسة لا بالنسبة الى اشخاص الموجود كاللابشرط الغير المقيد

باللابشرطية الشامل للفرد والكلى والمحسوس والمعقول فغير اوسعية وشمال و

ازيد اى نحن فى مندوحة من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام

نفس احاد بعنوان مجموع من حيث المجموع

بالطبيعة او الفرد المنتشر او غير ذلك لان الدليل يستقيم على كل واحد من الاقسام
وكذا قوله ليس الوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء احدى المقدمتين
هنا مطوية هي ان الممكن له مبدء فهيئة القياس من الشكل الثاني
وجه المغالطة التفصيل ان يقال ان اريد بموجود ما وايجاد ما وبالموجود المطلق
مفاهيمها فلا يلزم محال لان الدور بين الطبيعتين وكذا تقدم الطبيعة
في ضمن فرد على نفسها في ضمن فرد اخر لا محذور فيه وهل هذا الا كشبهة البيضة
والدجاجة وان اريد بها حقايقها وبالاطلاق والانتشار السعة والاحاطة كما
هو مصطلح المتالهين في الاطلاق ونحوه فلم لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود ذات
مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة اخرى لها غاية الامر انه
يلزم التسلسل لكن بطلانه غير ماخوذ في الدليل   كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه
فهو بوحدته كل الاشياء من عجايب هذه المسئلة ان احد المخالفين غاية
الخلاف صار دليلا على الاخر فان غاية الوحدة والبساطة اقتضت ان يكون
هو الكل الذي في نهاية الكثرة التي لا كثرة فوقها وهذا كما قد يكون ما هو مناط
الشبهة بعينه مناط الدفع كما في شبهة الثنوية والدفع الذي تفاخر ارسطو
به وقد قال بعض العرفاء عرفت الله بجمعه بين الاضداد ومسئلتنا هذه
احد مصاديقه ثم اعجوبة اخرى ما قالوا بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشئ
منها اي ليس بشئ من حدودها ونقايصها وعند العالم المحقق المدقق
لا عجب في هذه المضادات اذ لا مضادة حقيقة ثم من الاوهام العامية
ان معنى قولهم هذا ان كل شئ هو الله تعالى وهذا وهم شنيع وكفر فضيع لم يعلموا

ليس الوجود المطلق بممكن

ان

ان عنوان الموضوع البساطة وعلى هذا الوهم لا يبقى وحدة وبساطة فان الكل الافرادي
او المجموعي ينافي الوحدة والبساطة والحال ان البسيط ببساطته ووحدته انطوت
فيه كل الوجود بلا انثلام في وحدته وبساطته ولو لم يكن صاحبه عاميا
لعلم ان المحمول يكون اعم وان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فاذا صدق كل انسان
حيوان لا يلزم ان يصدق كل حيوان انسان بل هذا كاذب واذا لوحظ
الوجود المنبسط على الاشياء ووحدته وتنزهه بذاته وجعل مفاد قولهم هذا
فهو وان كان مقام ظهور البسيط الحقيقي واحدا بوحدته باقيا ببقائه جامعا
بجامعيته لا حكم له على حياله بل كالمعنى الحرفي بالنسبة الى ذاته لا يخ عن مغالطة
لان هذا مقام الوحدة في الكثرة للبسيط الحقيقي كل الوجودات في مقام الكثرة
في الوحدة فكيف اذا جعل مفاده الكل الافرادي او الكل المجموعي الذين هما وصف
المظاهر ولهذا يسمي المصرح مفاد هذا القول بالعلم الكمالي الواجبي الذي قبل الايجاد
وذلك الوجود المنبسط الذي ذكرنا بالعلم الذي مع الايجاد   والا لكان
ذاته متحصل القوام من هوية امر ولا هوية امر وبعبارة اخرى من الوجود
والعدم وبعبارة اخرى من الوجدان والفقدان ان قلت العدم ونظايره
ليست بشئ فكيف التركيب ولا يحاذي النفي والبطلان شئ قلت هذا
السؤال يتراءى في ظاهر النظر موجها لكنه في النظر الدقيق ليس بشئ
اما اولا فلانه منقوض بانه لو تركب الواجب تع من مهية ووجود لحكم العقول
بانه يلزم تركيبه من شئ وشئ والحال ان المهية ايضا ليست بشئ اعني
شيئية الوجود وان قلتم ان المهية وان ليس لها شيئية الوجود لكن لها شيئية

نفس المهية وهذه ايضا شيئية كما هو المقرر قلنا مثله في شيئية العدم وكما انه
لو لم يعتبر شيئية المهية لم يكن الممكن ذو جا تركيبيا ولم يتحقق القابلية
المقبولية ولا امتناع امر كن ولا جنة ووقاية للحق تع عن النقايص ولا
امكان هو سلب الضرورتين او تساوي الطرفين او جوازهما ولا قبول عدم
ولا غيرها من الاحكام العرفانية والنظرية البرهانية كذلك لو لم يعتبر شيئية
العدم لم يتحقق الامكان ونظايره فانه اذا لم يعتبر فما الذى يساوى مع
الوجود في الممكن او يسلب ضرورته في الممكن الخاص او العام وكذلك قولهم الشئ
اما واجب الوجود او ممكن الوجود او ممتنع الوجود وقولهم الشئ اما وجود
واما مهية بل العدم ونظايره قد يكون خارجية وقد يكون ذهنية اى يكون
الخارج ظرفا لنفسه كالمنعب وغيرها من الامور الاعتبارية لا لوجوده حتى
يلزم التهافت بل جعلوا العدم من المبادى لبعض الاشياء وجعله احد
احد الرؤس الثلثة للماديات وبالجملة نفى الشيئية عن العدم او عن المهية
نفى الخاص ولا يستلزم نفى العام لان نفى شيئية الوجود عن شئ لا ينافى ثبوت
شيئية العدم او شيئية المهية فان الشيئية في كل بحسبه ففى الباطل بطود
البطلان ففى زيد مثلا تركيب من اجزاء ثلثة الوجود والمهية والعدم اذ
له الوجود الخاص به وليس له الوجود الخاص بعمرو وفى الوجودات سوى الوجود
الواجب تع تركيب من الوجود والعدم لان كل تال فاقد لوجود متلوه وان
لم يكن فيها تركيب من الوجود والمهية المقومة واما ثانيا فنقول شر التراكيب
التركيب من الوجود والعدم ومن الايجاب والسلب اذا كان السلب سلب الفعلية

والكمال

بالحقيقة
والكمال لا سلب النقص لانه سلب السلب فيرجع الى الاثبات بل لا تركيب
الا هو اذ التركيب يستدعى سنخين واذا كان لاحد الشيئين ما يحاذيه بنحو
شيئية الوجود والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فلم يكن تركيب
خ والتركيب من الوجود والمهية ايضا يرجع الى اعتبار الوجود والعدم
ولو في العقل كتحليل الممكن الى المهية والوجود وتحليل النوع البسيط الى
الجنس والفصل فان التركيب التحليلى ايضا محذور شديد لان العقل الذى
يحكم بانه لا يجوز في الواجب بالذات شئ وشئ كيف يسوغ التحليل كما في
الممكن يسلب عنه الفرس او الفرسية اى الفرس من حيث التحقق او مفهوم
الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق والمسلوب منه ايضا اعم من
ان يكون الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم والا لزم
من تعقله تعقل ذلك السلب التفصيل في المقام ان يق حيثية السلب
او المحكى عنه به او المصحح لصدقه او ما شئت فسمه لا يخ اما عين حيثية
الايجاب فيلزم من تعقل احدهما تعقل احدهما تعقل الاخر واما غيرها
فيكون الموضوع مركبا وهو سايغ في الممكن واما في واجب الوجود الواحد الاحد
فهو مح واما الا حيثية بازائه اصلا وهو الاظهر لان السلب لا يستدعى موضوعا
فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لان الكلام في الموضوع
الموجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة
والموجبة السالبة المحمول ويؤول اليهما والمحشى قد كره الاشارة اليه منها
التعبير بلا فرس ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لا يجاب سلب محمول

الانسان
فما به الشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو ان قلت الكلام فى ان

ليس بفرس لان الانسان ليس بانسان فما وجه قوله فما به الشئ آه قلت الملكان

المراد سلب الشئ بما هو حقيقته بما هو وجود وموجود سيما فيما نحن فيه لزم

ماذكره س البتة لان وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف

شخصى بينهما اعنى بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعى كما مر وفيما نحن بصدده

اعنى الوجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود هذا الزم لانه اذا سلب عنه

شئ بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لان حقيقة الشئ وصرفه جامعة وذا جملة

لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداقا الشئ من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك

الشئ هف فاذا سلب المقيد سلب المطلق اذ المقيد غير منفك عن المطلق و

المنوب عن الصرف فيلزم كون شئ واحد هو هو وهو لا هو وقد تعرض المص س

لهذا الجواب فى كتابه المسمى باسرار الايات بقوله ويستحيل ان يكون المعقول من

السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شئ فان

المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف والاضافة فالتخصيص به تخصيص

بامر خارج والتخصيص بالامر الخارج لا يغير حقيقة الشئ فى نفسها فاذن لو كان

معنى ثبوت آ بعينه معنى سلب ب لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة

السلب فيكون الشئ غير نفسه وهو مح انتهى ان قلت فيكون العدم جزء زيد

لتصحيح السلوب وكيف يكون العدم جزء الوجود قلت ليس المراد ان يكون

العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذى يصحح السلب متكافئان

الخاص
كل منهما فى عرض الاخر بل لا بد ان يكون جزء مدلول زيد فلفظ زيد اسم للوجود

والقوى

والقوى والاستعدادات والاعدام المصاحبة له ان قلت صفاته تعم تصدق

وجوده
عليه ولا يلزم تركيب فليكن سلوبه تعم من هذا القبيل بان يكون حيثية

مصداقا السلوبه قلت المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من

شئ واحد واذا كان بينها تعاند فلا كالعلية والمعلولية والمحرك والمتحرك

وما نحن فيه من هذا القبيل لتعاند الايجاب والسلب فهو تمام كل شئ

وكما له وآيته الكبرى فى ذلك الانسان الكامل بالفعل فان النوع الاخير الذى

و
هو اشرف الانواع هو كل الانواع لا يشذ عنه نوع فان فيه العناصر البسيطة

المواليد والملك العمال والعلام باعتبار عقليه العملى والنظرى بل فيه صفات

الله تعم ولما كان الاشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الى النبات فانه جامع

منها
الكمالات المترقية منه من الغاذية والنامية والمولدة والمصورة وخواد

وجامع كمالات الجماد والعناصر ولكن فاقد لكمالات الحيوان من القوى المدركة

والمحركة والى الحيوان فانه جامع الكمالات المتوقعة منه وكمالات ما دونه

الا انه فاقد مقام الملك وغيره والانسان الكامل جامع للكل غير فاقد لشئ

لا بمجرد اشتماله على انموذج ومثال من الاشياء كالروح البخارى الذى فيه الشبيه

اعضاء
بالفلك فى الاقتصاد وكونه مطية الحيوة والقوى المدركة والمحركة وكالا

الرئيسة السبعة التى هى امثال الكواكب السبعة وكحركة القلب والشرايين

التى هى نظيرة الحركة الوضعية الفلكية وكالكبد الذى كالبحر والاوردة التى

انفسها
كالانهار وهكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير والعالم الكبير بل اشتماله على

مشاعره
بناء على ان الاشياء تحصل بانفسها فى النفس الناطقة لا باشباحها ففى

افلاك وفلكيات وعناصر وعنصريات لاسيما في اعلى مشاعره وهو العقل السيّار في دبار
الكليات والبحّاث الفحّاص عن العنوانات المطابقة للحقايق والمعنونات فالنار
مثلا مرة في حسه المشترك ومرة في خياله ومرة في عقله التفصيلي ومرة في عقله
البسيط الاجمالي كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع على ما عرفوا الحكمة بانها صيرورة
الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني والنار العقلية احق باطلاق النار
عليها من هذه النار لان المادة لا يمكن ان يحمل النار الازلية الابدية اللامكانية
اللازمانية وبالجملة المجرده والانسان يحملها وهذا بعلاوة وجودها بنظيرتها
التي هي الصفراء كنظاير العناصر الاخرى ناراً مجرده وقس عليها الاشياء الاخرى في هذه المراتب
الاربع وان كلا في الحقيقة ذلك الشئ خصوصا وجوده العقلي بكلا قسميه ولهذا
قالوا في التعريف المذكور عالما عقليا فالانسان بالفعل كل الانواع بنحو اعلى وابسط في
واحد وهذا اية مقام الكثرة في الوحده فانظر اذا قلنا الانسان كل الانواع ما اردنا
ان مجموع الانواع متفرقة او منضمة هو الانسان فانها عين الكثرة التي لم تستاد
الى وحدة فكيف يكون نوعا واحدا طبيعيا نعم هي مقام الوحدة في الكثرة للانسان
وبهذا الاعتبار اية الوحدة في الكثرة لله تعالى اعني مقام ظهوره في المظاهر
في كل بحسبه انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فالمسلوب ليس
الا فعوات الاشياء كانه قيل واذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات
السلبية عليه تعالى فاجاب بان ما قلنا انه لا سلب فيه اردنا سلب وجود بما هو
وجود وسلب فعلية بما هي فعلية واما صفاته السلبية فرجعها سلب السلب
فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجود الجوهر او قيامه بالذات فانه
الوجود

الوجود الحقيقي والقيوم الحق بل حده ونقصه بل اذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده
بل حده ونقصه وحاجته وكلها عدم فيرجع الى عدم العدم وكذا في باقي السلوب
واليه الاشارة بقوله تعالى هاتان الايتان بل قوله تعالى هو معكم اينما كنتم
وان كانتا في الظاهر لبيان الوحدة في الكثرة وما نحن بصدده هو الكثرة في الوحدة
الا ان الاولى من فروع الثانية لانه اذا كان جميع الوجودات بما هي وجوده منطويا
في وجوده وكان وجوده لف الوجودات وهي نشره ورتقها وهي فتقه
وكانت الكثرة في تلك الوحدة بنحو اعلى كان تلك الوحده هي المتجلية في هذه
الكثرات بلا تجاف عن مقام الشامخ الازلي فايراد الايات الظاهرة في
احد المقامين للاستشهاد على المقام الاخر للاشارة الى هذه اللطيفة
فهو رابع الثلاثة اه اية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلثة رابع الثلثة
لا ثالثها والا لكان الوجود جزء المهية لان ثالث الثلثة من اجزاء قوامها والوجود
في كل مهية بعد تمامية تلك المهية ولو كان وجود الثلثة ثالث الثلثة
كانت المهية القابلة لذلك الوجود اثنين هف وانما كان وجود الثلثة رابعها
لانه سنخ اخر ومهية الثلثة سنخ اخر فهو يأبى عن العدم وهي لا تابى عن الوجود والعدم
فهو ورائها ورابعها وقس عليه الوجود بالنسبة الى المهيات المتباينة الغير
المتناهية العدد اذا عرفت هذا فاعرف هذا الاية فانه حقيقة الوجود الذي
هو حيثية طرد العدم وانه سنخ اخر هو الوجوب الذاتي والمهيات سنخ اخر
هو الامكان الذاتي وايضا هو نور وما سواه غواسق فهو رابع مهيات امكانية
ثلث سواء كانت هذه المهيات من نوع واحد كزيد وعمرو وبكر او من انواع

متخالفة كزيد وموكبه وملبسه   فان هذه المعية ليست اه بل لا معية ان
اريد معية التقارن لكن المعية ثابتة ان اريد بها القيومية او اريد معية
المتحصل مع اللامتحصل المتحصل بتحصل ذلك المتحصل   في ان الوجود الواجب
هو الواحد الحق وكل ما سواه باطل لما كان هذا الاشراق في الوحدة في الكثرة وهي لازمة
للكثرة في الوحدة كما مر اردف ذلك الاشراق بهذا والمراد بالوجه حقيقة الوجود
التي هي حيثية الاباء عن العدم والبطلان وهي عين الحقية ومنبع واحد ونور فارد
والمراد بما سواه المهيات التي حيثية ذواتها البطلان وعدم الاباء عن العدم
والمقصود من هذا الاشراق بيان التوحيد الخاصي على وجه يوافق قوانين
ملة الاسلام وهو انه ليس مقصود اهله منه الا اثبات الفقر الذاتي للوجودات
الى الوجوب الذاتي وانها ذاتا وصفة وفعلا فقراء اليه يا ايها الناس انتم
الفقراء الى الله والله هو الغني   فيجب ان يكون ذاته اه لا ذات له التعلق
والارتباط فالمشتق ههنا اي المتعلق والمرتبط لا يعتبر فيه الذات والحاصل
ان اطلاق التعلق والارتباط على الوجودات الخاصة اصطلاح خاص وان كانا
في اللغة والعرف بمعناها المصدري   فاذا ثبت ان كل علة بما هي علة
علة بذاتها اي اذا ثبت ان وجود العلة مقوم بذاته لوجود المعلول ووجود
المعلول متقوم بذاته بوجود العلة تقويما وتقوما وجوديين كتقويم
مهيتي الحيوان والناطق بذاتيهما لمهية الانسان في ذاتها ولكن التقويم
والتقوم ههنا بحسب المفهوم وشيئية المهية والتشيؤ فانهما اذا نزعنا
منها لم يبق شيئية مهية الانسان فكذا اذا قطع النظر عن وجود القيوم تعم

فرضا

فرضا لم يبق الوجودات الخاصة المتباينة بذواتها   فينكشف ان المسمى بالمعلول
اي ثبت من الاصل الاول وهو ان التقويم والتقوم من جانبين للطرفين بالذات و
من الاصل الثاني وهو ان الجاعل وجود والمجعول وجود والوجود حقيقة واحدة
ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك التوحيد الخاصي   فهو الحقيقة
والباقي شؤونه اه بيان اخر لي ولمراده لغيري وهو اوضح ان تعدد افراد
حقيقة بتخلل غيرها بينها كتخلل غير المصباح في المصباح مثلا فاذا فرضنا
ان يكون كل شيء مصداق المصباح ولا موجود الا المصباح بحيث يكون الفصل
المشترك بين مصباح ومصباح مصباحا ايضا وكذا المشير والمشار اليه و
الاشارة كلها مصابيح كان الكل شيئا واحدا فاذا جاوز الكثرة حدها انعكس ضدها
فهكذا في النور الحقيقي الذي ليس بمعتبر وشموله بفرض فارض وحاصل البيان
بحيث يتبين اكتسابه في اية صورة من الاقيسة انه كلما تخلل الغير فيه تعدد
وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد فنجعل ذلك
كبرى لقولنا النور الحقيقي لم يتخلل الغير فيه فالتعدد الافرادي المتراءى انما
هو في الاعيان الثابتة وكثرة المراتب النورية تؤكد الوحدة ولذا سميناها
كثرة نورية   ادى بنا اخيرا اي ما اجملناه اولا تصرفنا فيه وفصلناه
ثانيا بان العلية هي التشأن لا انا نكثنا ولسنا متصلبين فيما قلنا
فنفينا ثانيا ما اثبتناه اولا ولهذا نظائر شتى كالحدوث الزماني الذي
يقوله المليين في مجموع العالم الطبيعي يوافقهم المصنف اولا واخرا ولكن يتصرف
في الحدوث ويجعله بمعنى التجدد الذاتي والسيلان الجوهري لا ان يوافقهم اولا فيه

وينفيه ثانيا وكحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من المليين يرافقهم اولا واخرا
ولكن ينصرف بتبيين التفاوت بالاخروية والدنيوية ومحفوظية الهذية
ببيان مناط التشخص والهوية هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ليس فيما
ذكره بعض اجلة العلماء وسماه ذوق المتالهين اه القائل بالتوحيد اما يقول
بكثرة الوجود وكثرة الموجود جميعا ومع هذا يعد من الموحدين لكونه متفوها
بكلمة التوحيد وهذا توحيد العوام واما يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود
بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عنده ليس لها انواع ولا افراد
ولا مراتب ولا اجزاء عقلية وخارجية ولا قيام ولا عروض لها بالنسبة
الى المهية بل واحدة بسيطة قائمة بذاتها انما المهيات منتسبات الى هذه
الحضرة والكثرة فيها لا فيه وهذا قول منسوب الى ذوق التاله وهو توحيد
الخواص وعكسه لم يقل به احد بل لا يصح واما يقول بوحدتهما جميعا وهو قول
الصوفية حيث يقولون ليس في الواقع الا وجود وموجود واحد تقيد بقيود
اعتبارية يتراءى منها كثرة وهمية وهذا يعد عندهم توحيدا خاصيا بل
اخصيا وليس كذلك بل التوحيد الاخصي ما سيجيء لكن يمكن ارجاعه اليه واما
يقول بوحدتهما جميعا في عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلانه كما مر لا انواع تحته
ولا افراد واما كثرته فلان له مراتب ودرجات متفاوتة بالكمال والنقص
والتقدم والتاخر ونحو ذلك واما وحدة الموجود في عين كثرته فلان الموجود
لما كان اصيلا كان الموجود الحقيقي هو الوجود فوحدته وحدته ومراتبه مراتبه
وهذا هو التوحيد الاخصي لان مبناه على ان الصادر عن الجاعل المهية اه

هذا

هذا هو العمدة في ابطال هذه الطريقة فانهم لما قالوا باصالة المهية في التحقق وفي
الجعل والوجود ايضا لا بد ان يكون امرا حقيقيا حتى يسوغ ان يكون هو الجاعل تعالى
وايضا لما لم يقولوا بالمراتب في الوجود لا بد ان يكون كلاهما امرا حقيقيا لئلا يجتمع
المتقابلان في موضوع واحد اعني الوجوب والامكان والوحدة والكثرة والعلية
والمعلولية وزعموا ان الواقع ونفس الامر الى شيئين وقالوا باصلين اثنين
فلم ينجوا من الشرك الخفي بل هذا هو القول بالنور والظلمة الذي قال به الثنوية
بحسب باطن الامر بخلاف الطريقة الانيقة الحقة التي يقول بها المص من
كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان
المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الاشراقية كلها وجود فلم يضع في دار
الواقع ونفس الامر غير الوجود فدمه ديار ولم يجتمع المتقابلان لوجود
المراتب في الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام والامكان بمعنى الفقر و
التعلق للمراتب التي دونه وقس عليه العلية والمعلولية وغيرهما والمهية
سراب بحت واعتبار صرف يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة
الواجب داخلة وكذا حقيقة كل وجود معلول لكونه عين التعلق و
الارتباط ولم يذكره المص لان مناط السؤال والجواب في المقامين واحد
وجه اخر في الجواب في المقامين ان مفهومي العلة والمعلول من المضاف
لا حقيقيتهما كما قلنا سابقا انا اصطلحنا ان نطلق لفظ التعلق و
الربط ونحوهما الظاهر في الاضافات على الوجودات التي هي فوق الجوهرية
فضلا عن العرضية فضلا عن الاضافة سيما وجود مبدء المبادي فانه

كما قال الشيخ الرئيس في موضع الاول تعالى لا نسبة له الى الاشياء انما الاشياء منتسبات
اليه ومعنى كلام الشيخ انه في الازل حيث لا وجود لشيء ولا اسم ولا رسم وكان الله ولم يكن
معه شيء كيف يتحقق نسبته واما الاشياء اللاتي اليه نسبتها فحيثما تحققت فهي
روابط محضة اليه وتعلقات صرفة به لا نربدها اللازم وجه اخر في الجواب
في المقامين وفي المقامات الاخرى ككون العرض بذاته مضافا الى الموضوع
وكون الصورة بذاتها حالة وكون الهيولى في ذاتها قابلة ونحو ذلك انه
فرق بين ما الاضافة معتبرة في وجودها اي الهيولى وبين ما هي معتبرة في مهيتها و
ما يصير الشيء من المقولة هو الثاني دون الاول ولعل قوله س فيما بعد واذا
علمت ان كون هوية عينية بحيث يلزمها بنفسها التشخصية اشارة الى هذا
فاعلم ان المضاف وغيره من امهات الاجناس آه ان قلت هذا نظائره
يؤكد الاشكال اذ يزيد المحذور فان هذه كلها مقبولة عند المورد اذ مراده
ان المضاف من اقسام المهيات والواجب تعالى ليس له مهية بل هو محض
الوجود وصرف النور فكيف يكون علة بذاته والعلة من اقسام المضاف قلت
جواب المص س يؤل الى انكار كون عليته تعالى من الاضافة المقولية وانما
هي اضافة اشراقية وهي الوجود المنبسط الظهوري وعند العرفاء المحققين
العلية هي التشأن بل ضرب من البرهان الوارد على القلب منه
يعني ان البرهان يضطرك ويلجأك ان تعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته
فهو غيره اذ لا مهية له محفوظة في الموطنين وهو سنخ وراء سنخ المفاهيم لا
انها الات اللحاظ لا ملحوظات بالذات بخلاف الممكنات خارج وذهني فانها تكتنه لوجود
مفاهيم

المهية

المهية المشتركة لها وهي تحصل بمهياتها في الذهن وايضا هو يعرف بنوره
ويدرك بعين مستعارة منه فلم يدركه الا هو ولا عقولنا بما هي عقولنا توحده
اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد في انوار حكمية بعضها عرشية في نزاد حكمية بدل
وبعضها مشرقية المراد بالعرشية ما كان من تحقيقاته المبتنية على اصوله و
بالمشرقية ما هي من الاصول المقررة عند القوم وقس عليه المصدرات بلفظ
العرش او الشرق غالبا لولا تحريف من النساخ في العنوانات والمراد
بالعرش هاهنا من معاني العرش عالم العقل الكلي الذي يتصل به اتصالا حقيقيا
قلب المؤمن الذي هو ايضا احد معاني العرش او المراد به علم الله التفصيلي الذي
هو ايضا احد معانيه قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء
والا لكان لغيره في ذاته تعالى تاثير ولكان علمه مستفادا من المعلومات فكان
انفعاليا وانهم مصرحون بان علمه فعلي وانه قبل المعلوم ومقصوده ادخاله
في اللازم حتى يتفرع عليه التقسيم الى الثلثة ولكنه منقوض بالصور العلمية
التي لنفوسنا فانها عوارضها والعارض ايضا منقسم الى الثلثة وهذه
الصور ليست من عوارض المهية للنفس والا لكانت اعتبارية لان
عارض المهية من حيث هي كلازم المهية اعتباري كما تقرر ولكانت عارضة
لمهية النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شان عارض المهية و
لازمها من حيث هي ولا من العوارض الذهنية للنفس والا لتوقف عروضها صور
على حصول النفس في ذهن حتى يعرضها هذه الصور وهذا واضح البطلان
فبقي ان تكون عوارض خارجية مع انها علومها الحصولية الارتسامية

والحل في كلا المقامين انها عوارض خارجية لان عوارض الموجود التي تعرضه بملاحظة خليته
الوجود الخارجي خارجية وهيئات الموجود العيني المجرد عينية كهيئات الموجود
العيني المادي كالماء ولا يصادم الذهنية لان الذهنية بالاضافة والخارجية
بالذات فالصور التي في نفوسنا في ذواتها خارجية وذهنيتها انما هي اذا
قيست الى ذوات الصور حيث لا يترتب عليها تلك الآثار وهذا كما ان لفظ
زيد ونقشه المرقوم في اللوح وجود لفظي وكتبي له بالقياس الى وجوده المادي
الخارجي الطبيعي واما بالقياس الى نفسها فانهما كيفيتان في الهواء والقرطاس
مثلا فهما موجودان عينيان والنسبة تحصل للشيء باعتبار غيره وما للشيء باعتبار
ذاته مقدم بالذات على ماله باعتبار غيره ولو سموا الصور المرتسمة في ذاته نفسه
ذهنية ارادوا انها علمية في مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات
الطبيعية للمادة ومتشابك بالاعدام لغيبة الجزء عن الجزء والكل عن الكل
هما من موانع العلمية لا انها ذهنية في مقابل الخارجية اي لا يترتب عليها الآثار
فانها في باب ترتب الآثار اتم كيف وهي العلوم الفعلية التي هي منشأ وجود
المعلومات في الخارج واما الموجودات العينية الغير الطبيعية من ادلات
الصور فهي وان لم يكن وجودها للمادة ولا انها متشابكة بالاعدام الا ان لها
وجودا لا نفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا بد ان يكون وجوده
للعالم ولذا لم يقولوا بكونها بوجوداتها العينية علما ومعلوما بالذات للواجب تعالى
كالاشراقيين لاستحالة تصوره تعالى في عقل او ذهن وايضا لو جاز حصوله
في ذهن لم يكن هذه اللوازم ذهنية لان عروضها لا يتوقف على حصوله تعالى
صور علمية

في ذهن

في ذهن حتى تعرضه هي ولا حالة منتظرة للعروض قطعا والعوارض الذهنية
ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضها وليس له مهية حتى تكون
من لوازم مهيته وايضا لو كانت هذه لوازم المهية لكانت اعتبارية كما
ذكرنا في عوارض النفس والتالي باطل لانها اتم تاصلا من اولات الصور اعني
المعلومات العينية لانها عللها حيث ان علمه تعالى فعلي لا انفعالي يعني ان
العلم من الصفات الحقيقية فلا بد ان تكون عين الذات وتكون الذات
مصداقه اذ كمال الاخلاص نفي الصفات ومن وصفه فقد قرنه وهذا كما
ان ذات العقل والنفس الناطقة مصداق علمهما بذاتهما واما الاضافة
المحضة والسلبية فلا اذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقا ذاتيا للاضافة
والسلب نعم يكون مبدأ الانتزاع عينيا من باب الاشتباه بين
الانفعال التجددي وهو ان يستفيد الشيء كمالا من الغير بمدخلية المادة
كاستفادة الماء الحرارة فاتصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذا القبيل اذ
لم تستفدها من غيرها بل يكفي نفس الملزوم في ترتب اللازم عليه ونشأه منه
ولو كان هناك مادة لم يكن لها مدخلية فمادة النار في قبول النار الحرارة
غير معتبرة بحيث لو فرض ان الصورة النوعية النار مجردة عن مادتها لكانت
حارة والاربعة لو تجردت عن موضوعها لكانت زوجا فالصور المرتسمة في
ذاته لما كانت منبعثة من نفس ذاته بلا مدخلية الغير فاعلا كان او قابلا
كان قبول الذات اياها بمعنى الاتصاف لا الانفعال من الغير نعم قبول النفس
صورها العلمية انفعال لان علمها بعد المعلوم ومستفاد منه وليست منبعثة

من ذاتها انبعاث اللازم من الملزوم وبالجملة القبول فيه نعم نفس الصدور والاتصاف
عين الانبعاث ففيه فيه وعنه واحد ليس متصفا بها ولا مستكملا بها
ولا منفعلا عنها الفرق بين الثلثة ان اراد بالاتصاف ان تنبعث هي عن
ذاته ولكن يكون لها سوائية مع الذات ولا يكون من صقع الذات موجودة
بوجوده باقية ببقائه بل ببقائه والحال انها اشد اتصالا به من اتصال
العقول التي هي عند المصنف من صقع الربوبية او انبعاثها الا يكون بان يكون
الذات جامعة لها بنحو اعلى مع انه بسيط الحقيقة كل الوجودات واراد بالاستكمال
بها والانفعال عنها ان لا تنبعث عن ذاته بل تكون من غيره والفرق بينهما
بان الاستكمال بها بالنسبة الى السبب القريب اعني الصور والانفعال بالنسبة
الى السبب البعيد اعني مفيد الصور وهذا كما في علم النفس فان الصور الحاصلة
فيها علمها الانفعالي فان العقل الفعال يفيدها الصور عندهم فالصور
مكملها القريب والعقل الفعال مكملها البعيد بل هي من التوابع
يعني انها بعد تمامية الذات وليس علو الذات ومجده كما قالوا بها بل بكونه
بحيث ينبعث هي عنه والمصدر لا محة واجد وجامع لكمالات الصوادر
فعلياتها فان معطي الشئ ليس فاقدا له فكما ان كماله بمبدء الصفات الاضافية
لا بانفسها كذلك ههنا كماله بمبدء هذه الصور لا بذواتها ومبدء هذه نحو
اعلاها واتمها وابسطها الذي هو عين ذاته ولذا قالوا علمه الكمالي علم الاجمالي
بما عدا ذاته المنطوي في علمه التفصيلي لذاته بذاته كنشو الاعداد وكالصور
العقلية من الاربعة والانقسام بمتساويين والزوجية وزوج الزوجية القائمة

بعقلك

بعقلك بترتيب ونظام سببي ومسببي الا انها مترتبة ترتيبا زمانيا تعاقبيا
والصور العلمية الالهية مترتبة ترتيبا جمعيا لا تعاقبيا سرمديا لا دهريا
فضلا عن كونه زمانيا وعن الرابع والخامس بانه عين محل الخلاف
وايضا المكان بناء الرابع على ان الاشياء تحصل بانفسها في النشأة العلمية
فصورة المعلول الاول القائمة به تعم هو المعلول الاول لتوافق العلم والمعلوم
سيما العلم الازلي الذي هو حق نفس الامر لكل شئ وما ج عليه من اي شئ فالجواب
ان المعلول الاول الذي دل البرهان على انه مباين ذاته مهية الموجودة
بوجوده الجبروتي الخاص به لا مهية الموجودة بالوجود العلمي السرمدي لان
علمه كذاته سرمدي وبناء الرابع على ان الصور المرتسمة امور سوى ذاته سوائية
كسوائية افعاله وليست كذلك لان سوائية الصفة ليست كسوائية
الفعل الا ترى ان المصنف يقول في العقول وهي من الافعال انها من صقع
الربوبية وانها باقية ببقاء الله لا ببقائه موجودة بوجوده لا بايجاده
فكيف يكون صورها العلمية واتحادها فايجاد المعلم الاول بتوسط صورته
مثل ان يتاتي ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو الحق اللازم بلا شبهة
تعتريه مثلا البناء الذي يصدر منك فعلك ويباينك ولكن البناء الذي
صورته في نفسك لتوجده في الخارج لا يباينك بل علمك ويجوز ان توصف
انت به فعلى الاول لزم ان يكون موجودات عينية فيها ان جواهرها
جواهر ذهنية والعراض خارجية فلا يلزم ان يكون موجودات عينية ولا
تضاعف الصور على ان المعلوم معلوم بالعلم والعلم معلوم بنفس ذاته

وايضا كما مر لا بد فى كون الشئ جوهرا او عرضا من سوائية انيد مما فيها فانها واجبة
بوجوب الله لا بايجابه باقية ببقائه لا بابقائه لسنذ اجتها اه وايضا
لوكان العلم بهذا الاستعمال صوريا لكان صورته اما فى العاقلة فيكون كليا
فلا يوجب الاستعمال الجزئى واما فى القوى الجزئية فيتوقف على استعمال اخر ويدور
او يتسلسل وكذا العلم بالمستعملات اذ العلم باستعمالها يستلزم العلم بها
فلو كان صورها فى العقل كانت كلية ولو كانت فى قوى جزئية اخرى لتسلسل
ولو كانت فى ذواتها اجتمع المثلان فالعلم بها حضورى تارة يعلمها من ذاتها
لان ذات النفس جامعة للنحو الاعلى من كل قوة وما فيها وهى لف القوى ومبنيها
والقوى نشرها وشرحها وتعشقها عشقا جبليا تابعا لعشقها الفطرى
بذاتها ومقوم ذاتها الان من عشق شيئا عشق اثاره وتارة يعلمها حضوريا
بوجوداتها التى هى مقام ظهور النفس ووحدتها فى الكثرة وليس جميع فاعلية
النفس كفاعليتها الكتابة بل لها اية فاعلية الحق بالتجلى وبالعناية وبالرضا
ولا كل علمها حصوليا ولا جميع مراتبها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلى
المستمد من عقلها الاجمالى حتى اذا لم يكن فيها صور ادراكية او عقلية امكن
ان يسلب عنها العلم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام وهذه من البرهانيات
لدينا وان خفيت على كثير من اهل النظر والبحث وخامسها ان الفاعل
اما بالطبع اه وجه الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين النفى والاثبات ان
يق الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا والثانى اما ان يلايم فعله طبعه فهو
الفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون فعله بارادته بل يفعل

بكره منه فهو الفاعل بالجبر او يكون فاما ان يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه
ويكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا
اولا بل يكون نفس العلم فعليا منشأ للمعلوم بلا روية وتصديق بفايدة
زايدة على ذات الفاعل فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل زايدا على ذاته
فهو الفاعل بالعناية اولا بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته
فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعا غير متاخر فى الوجود
وذلك لانطواء وجودات الافعال فى وجود الفاعل وذلك هو العلم الاجمالى
بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهو الفاعل بالتجلى ويق له العناية
بالمعنى الاعم وقد اشرت الى وجه الضبط هنا فى المنظومة المسماة بغرر
الفرايد من شاء فليرجع اليها وليحفظ وبالقصد هنا هو القصد
بالمعنى الاخص اى بالقصد بلا داع عند الاشاعرة القائلين بالارادة الجزافية
و بالقصد مع الداعى عند المعتزلة قال فى الميمر العاشر منه الميمر بفتح الميمين
من حاشيتى الياء المثناة من تحت المنقلبة عن الهمزة اما من المؤامرة بمعنى
المشاورة او من الامارة بالفتح او بالكسر او من الامرة بالتحريك بمعنى النماء و
الزيادة او من الامر واحد الامور او من الامر بكسر الهمزة بمعنى القلب والعقل
والنفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد ره اقول فى وجه المناسبة فى
تسمية ابواب اثولوجيا بالميمر انه ان كان من المؤامرة فلانها محال المشاورة
مع العقل الفعال وان كان من الامارة اى العلامة فلانها معالم الحق ومناهج
الصدق وان كان من الامارة بالكسر اى الرياسة فلان معرفتها توجب الرياسة

المعنوية والدولة الحقة وان كان الامرة بالتحريك فلانها توجب نماء وجود النفس و
زيادة ثمرة شجرة وجودها وان كان من الامر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى الا له
الخلق والامر او من الامر بالكسر فلانها معارف عالم الامر والقلب والعقل و النفس و
ان كان من الامر واحد الاوامر فلانها لاشتمالها على البراهين تامر النفس بالاذعان
والايقان فانه لا يمثل اولا في نفسه ولا يحتذى الاولان تنبعث هي
عن نفسه فتكون علما فعليا والثاني ان يستفاد من الاشياء فيكون علما انفعاليا صورة
استفاديا من الاشياء وكلاهما بط عند المعلم الاول كما ينادي به كلامه هذا
وقوله لانه لم يكن شيئ وقوله لان ذاته مثال كل شيئ لف ونشر مشوش والمراد بكون
ذاته مثال كل شيئ ان فيه النحو الاعلى من كل شيئ فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات
بمصداق واحد بسيط وقوله فالمثال لا يتمثل اراد به ان من هو جامع الوجود العيني
التام من الشيئ وشيئية الشيئ بتمامه لا بنقصه لا يحتاج في انكشاف ذلك الشيئ عليه
الى وجدان صورته وذلك انه هو الذي ابدع الروية استدل على نفي
الصور بوجهين احدهما ان الروية معلوله وصفة مخلوقاته وهو منزه عن
الاتصاف بالمخلوق وصفاته وايضا الروية بقول مطلق اذا كانت من مبدعاته
فلا يبقى شيئ منها يكون في صقع الله تعالى ولا سيما يكون من صفاته التي هي عين ذاته
فهذا الكلام من المعلم نظير ما ورد عن الائمة الهادين ع هو الذي كيف الكيف
فلا كيف له واين الاين فلا اين له ولا خز التسم اذ بما لم يكن آه استعمال كلمة
رب اشارة الى انه ربما يتحقق العلاقة للمهية مع المعلول كما في المهية ولا زمها والوجه الثاني
ولا العلم بمفهوم العلية الاضافية آه وايضا هذا ينعكس مع انهم قالوا

العلم

جميع الوجوه بل ان يعلم ان المعلول من ابنه خصوصية وانه علة فاضت ولان ه

العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول ولا عكس ومثل القول في قوله ص ولا العلم بها
من جميع الوجوه لانه ايضا ينعكس فان العلة ايض هي الوجه الاعلى الاتم بالنسبة
الى المعلول بل المراد به العلم بالعلة من الجهة التي هي بها علة وهذه الجهة
هي الخصوصية التي لا بد منها في العلة بالنسبة الى المعلول الخاص مثل الصورة النوعية
المسخنة في النار للحرارة والصورة النوعية المبردة في الماء للبرودة بشرط ان
تكونا مستجمعتين لشرايط التاثير فحضور تلك الجهة عينا وذهنا حضور المعلول
الخاص لعدم جواز التخلف بينهما هذا على طريقة القوم واما على المشرب الاعذب
الاحلى من ان العلة جامعة للكمال الاول والكمالات الثانية التي للمعلول ومنطو
فيها النحو الاعلى من المعلول فالعلم بها عين العلم به والاستلزام استلزام
شيئ لشيئ غير متاخر في الوجود بل كلاهما موجود بوجود واحد وهو علم ضعيف
لانه علم حصولي ومن هذا القبيل علم المنجم بلوازم الاوضاع وعلم الطبيب
بالمنذرات جهة امكانية هي الصحة والامكان اما ذاتي فيستلزم
المهية واما استعدادي فيستلزم المادة سيما عند من يقول دوام الزمان وقتا
دوقوع الفعل وقتا مع لزوم انقطاع الفيض ولو جعل الامكان صفة المفعول
كما ظن كان فعل الموجب كالاحراق من النار ايضا مقدورا على ان القدرة
صفة الفاعل فكيف يفسر بصفة المفعول والمعرف لا يباين المعرف
انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى اي في المراتب المتاخرة من الظهور كالعلم و
المشية كما قال تعالى ولا يحيطون بشيئ من علمه الا بما شاء وما تشاؤن الا ان يشاء
الله وكذا البداء الذي لاوليائه وانبيائه والاسف والرضا والتردد و

نحوها او نقول حقيقة البداء والتردد زوال علم وحصول علم وكذا القدرة بهذا المعنى
وقوع ترك عن علم ووقوع فعل كذا والوجودات جميعا علمه وهذه الوجودات علوم
تتكون وتنقضى فى صفحات المواد التى بالنسبة اليه تعم كصحايف اذهاننا بالنسبة الينا
والقوى الفعلية كلا مفارقاتها ومقارناتها قدرته الفعلية وانما لا تستلزم
التكثر والتغير لانها بما هى مضافة اليه تعم ازلية كما قالوا الاشياء بالنسبة اليه تعم
واجبات ثابتات بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات تامة كان على المصنف
بيان كون الوجود كلاما كما سمى الوجود المنبسط كلمة كن وعبر عليه ع فى نهج البلاغة
عنه بها حيث قال ع انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء
يسمع وانما كلامه سبحانه فعله بيان ذلك ان حقيقة الكلام هى ما يعرب عن
الضمير فهو وجود يحضر به وجود اخر عند النفس وما سماه الجمهور كلاما هذا
حقيقته الا انه خص بالصوت لكونه اسهل تاديته لضرورة التنفس واسرع
وصولا وانجلا لا وجعله كك بالمواضعة ولو تواضعوا على الحركات والكيفيات
الاخر سوى المسموعات بحيث صار الحضور المذكور متيسرا والعادية جارية
كانت كلمات بلا شائبة مجاز فكون الكلام صوتا بالمؤانسة والمواضعة
لا لانه من الامور الطبيعية اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذى هو مقام الظهور
معرب عما فى الضمير من الغيب المكنون والسر المصون وكل مرتبة منه له دلالة
ذاتية بالطبع والفطرة لا بالمواضعة البشرية بل بالوضع الالهى على اسم من اسماء الله
الحسنى وصفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم ان مراده س بالكلمات
التامات العقول المفارقات والانوار القاهرات فى سلسلة البدايات وبالايات

الحكمات

المحكمات واخر متشابهات العقول المجردات فى سلسلة النهايات وبالكلمات
الطيبات الصاعدات والمراد بكسوة الالفاظ والعبارات الاجساد الداثرات
ومعلوم ان من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظى ونطقه اللهجى كلام
الله ايضا حالة انسلاخه عن الوجود الكونى كما قال بعض اهل العصمة كررت
اياك نعبد حتى سمعته من قائلها والتشابه اما باعتبار الحركة الجوهرية فى
الاكسية وجنبة التعلق انوا به متشابها واما باعتبار اشتباه الكلمات
الطيبات بغيرها اللازم لهذه النشأة الى يوم تميز الخبيث من الطيب اى
بسا كس را كه صورت راه زد قصد صورت كرد و بر الله زد والكلام
قران وفرقان باعتبارين اى اعتبار الوجود واعتبار المهية فان الوجود
مدار الجمع والمهية مثار الفرق واصل قرء الشئ جمعه وضمه وعالم العقول
باعتبار وجودها كانها شئ واحد بل شئ واحد هو القران وباعتبار الشدة
والضعف الخاصين والمهيات المتخالفة فرقان وان قلنا لا مهية للعقول
كما هو مذهبه س فالفرقانية باعتبار المراتب المتفاضلة فان العقول
عنده حقيقة واحدة ذات درجات والقرانية باعتبار الاصل المحفوظ
والوحدة فى الظهر وهما جميعا غير الكتاب لانه من عالم الخلق قد مشى
هنا على وتيرة كثير من اهل التحقيق والعرفان بان الكلام عالم الامر والمجردات
والكتاب عالم الخلق والامتدادات فابدى فروقا ثلثة بين الكلام و
الكتاب ولكن فى كتابه الكبير وكتابه المسمى بمفاتيح الغيب مشى منهجا اخر
وهو ان كل كلام كتاب بوجه وكل كتاب كلام بوجه من شاء فلينظر

وماكنت تتلو من قبله التاويل المناسب لهذا المقام انك حين كنت في عالم المعنى
ماكنت مختلطا بالصوره واليمين عالم العقل فما كان لك هنالك تخاطيط و
تصاوير اذا لارتاب الغالون بتذكر مقامات المشائخ والغفلة عن مقام
تلطخك بالتركيب الجسدى بل هو آيات بينات لفظ الآيات والصدور
وان ناسب الكتاب ايضا الا ان الوصف بالبينات ولفظ العلم بلا بيان
الكلام اذ ذلك العالم الشامخ الالهى هو عالم الذكر الحكيم ودار اليقين فان
ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وهنالك لا ظن ولا تخمين ولا
تردد ولا غلط كالفرق بين عيسى وادم اى فى ان الكتاب مخلوق من
شئ اى من المادة كادم خلقه من تراب والكلام منشأ لا من شئ كعيسى فانه
روح الله الغالب عليه التجرد والامرية ولذا كان قبلته المشرق كما ان موسى ع
كان قبلته المغرب وماكنت بجانب الغربى اذ قضينا الى موسى الامر ونبينا ص
كان قبلته بين المشرق والمغرب لا شرقية ولا غربية فاول نشأة الانسان
البشرى اى نشأته البشرية الاولية فى الصعود ادمية ونشأته الروحية
الاخروية فيه عيسوية ففى الانسان كما كان ادم كان عيسى وعيسى فى السماء
وادم فى الارض انى جاعل فى الارض خليفة ان الاعتقاد فى افاعيل العباد
بيان ذلك ان فعل الله تبارك وتعالى هو الوجود المنبسط ويقال له الفيض
المقدس والرحمة الواسعة وكلمة كن وغير ذلك من الاسماء الحسنى وهو واحد
كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة وبمقتضى السنخية له وحدة حقة ظلية كما ان
لذاته تعالى وحدة حقيقية فحصول هذا الوجود عن الحق تعالى حصول وجود الكل جوهر

كانت

كانت او اعراضا فاذا تقيد عن الاطلاق وصار مضافا الى المهيات والاعيان
صار المهيات ايضا موجودة لكن لم يسلب عنه حكمه واثره بنفسه وللمهيات
ايضا الحكم والاثر بل للوجود المضاف الى مهية مهية فلهذا الوجود وجهان
وجه يلى الرب ووجه يلى المهية وكذلك للاثر اذ كل ممكن زوج تركيبى ومن
المقررات ان الكلى الطبيعى موجود وان كان بالعرض ويكون الوجود واسطة
له فى العروض كوساطة الفصل لتحصل الجنس سيما فى البسائط الخارجية
والمراد بالكلى الطبيعى المهية المطلقة المقسم للمطلقة والمخلوطة والمجردة
فهذا الوجود كما انه مضاف الى الله وظهور الله ونور الله فى السموات
والارض وفى الذوات والصفات والافعال كذلك مضاف الى المهيات
وانتظم انها ايضا موجودات فكما ان للسماء وجودا وللارض وجودا
كذلك للمكلف وجود لكن من المقررات ايضا ان نسبة الشئ الى الفاعل
بالوجوب والى القابل بالامكان فالاثر اثر الله من حيث ان ذلك الوجود
ظهور الله واثر الانسان من حيث ان ذلك الوجود وجود الانسان اذ
علمت ان له نسبة الى القابل ايضا وانه انتظم ان للمهيات ايضا وجودا
فلا يهمل شئ من الجانبين لكن الاثر ذو وجهين كما مر فهو بما هو مقيد راجع
الى المقيد وبما هو مطلق راجع الى المطلق وليس الاثر بما هو مقيد مستندا
الى الله تعالى كما يقوله الاشعرى سواء كان الفعل خيرا او شرا لانه بما هو محدود
ناقص والله تعالى اجل من ان ينسب اليه الناقص المحدود وان كان كالصلوة
والزكوة فالنقص راجع الى النقص والكمال الى الكمال وليس هذا قولا بالثنوية

لان الثنوى يقول بمبدئين موجودين ونحن ارجعنا العدم الى العدم لان النقص عدم
ومعنى العلية فى العدم الاستتباع ومآلها انتفاء علية الوجود للوجود وليس فى
المبدء ولا فى الاثر تركيب حقيقى كما فى الطين بل كالتركيب من المبهم والمعين و
الجنس والفصل فى البسيط وهذا معنى الامر بين الامرين الماثور من اهل العصمة
فالفعل بسيط اختيار محض فى عين كونه تسخيرا صرفا وتسخير بحت فى عين كونه
اختيارا محضا ولذا حين سئل بعض ائمتنا ع هل يكون منزلة بين الجبر و
التفويض قال ع نعم منزلة بين المنزلتين اوسع مما بين السماء والارض
وسبب الاول سعيد ان ما بين السماء والارض ليس بسماء ولا ارض بخلاف ما
نحن فيه ثم استعمال لفظ الجبر غير صواب لانه يستدعى ارادتين متباينتين
احدهما جابرة والاخرى مجبورة وهنا ليس كذلك فالصواب ما استعملنا
من لفظ التسخير او القهر كما فى الكتاب الالهى كل مسخرات بامره وهو القاهر
فوق عباده   واتلوا جميعا قوله تع قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم اتلوا
ايضا قالوا ان الله يقبل التوبة عن عباده و ياخذ الصدقات فقد اسند
الاخذ الى نفسه وانت ترى ان الفقراء ياخذونها فاخذ الحق فى عين اخذ
الخلق فما الطف اشاراته وما ادق تلويحاته   ان مقتضى التوحيد الخاصى
حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه الى قوله من غير لزوم تجسم علم اللزوم
يستقيم بتحصيل القدر المشترك بين الرقايق والحقايق مفهوما ومصداقا
اما الاول فبان يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى العام المشترك فيه لجميع ما يستعمل
فيها فاليد معناها ما به يبسط ويقبض و يبطش سواء كان قدرة مجرد

او مجرد علم فعلى او جارحة او همة والعرش ما يعلو عليه الوجود العالى المرتبة
سواء كان روحانيا كالقلب والعقل والوجود المنبسط او جسمانيا وفى الامور
الاخروية الميزان موضوع لما يوزن ويقاس به الشئ مط سواء كان محسوسا
او متخيلا او معقولا واذا كان محسوسا فباى شكل واية هيئة كان فيشمل ذا
الكفتين والقبان والمسطر والمنطق والنحو والعروض والعقل وجميع
ما يطلق عليه والقلم موضوع لما ينتقش به الشئ مط فيشمل القلم الاعلى الذى
هو العقل الكلى والعقل الفعال الذى ينتقش به النفوس الناطقة والخيال
والمصورة والقلم الجسمانى سواء كان من قصب او ذهب او خشب او غيرها
واللوح لما ينتقش فيه وهكذا فى البواقى والواضع هو الله تع وانما غير
بظاهر المعنى والمفهوم الاول لشمول المصاديق المحسوسة وتغاير الكلى والحصة
بالاعتبار فالتوصيف من باب قولهم ما صح على الفرد صح على الطبيعة و
اما الثانى فيتم بوجود اصل محفوظ فى جميع مصاديق مفهوم اللفظ وقد قرر
فى مباحث التشكيك ان فى الحقيقة البسيطة المشككة ما به الامتياز
عين ما به الاشتراك فذلك الاصل المحفوظ والسنخ الباقى هو بازاء المفهوم
المشترك ويجوز اختلاف افراد نوع واحد فى التجرد والتجسم لما تقرر من اصالة
الوجود وجواز الاشتداد فى الجوهر فلا الحقيقة خارجة عن المعنى الحقيقى ولا
الرقيقة ولا رقيقة الرقيقة ولا اللفظ مخصوص باحدها حتى يكون الاخرى
مجازا والاصل المحفوظ ليس جسما ولا جسمانيا حتى يلزم التجسم والتشبيه وكل
الحقايق متأسية فى هذا المعنى بالوجود   ولم يأخذوا علم الكتاب من الله

ورسوله والحال ان الله تع قال اتقوا الله يعلمكم الله وان المعصوم ع قال كما في اصول الكافي اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة وعن ابي يزيد البسطامي قدس انتم اخذتم علمكم ميتا عن ميت واخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت   فكيف يكون بعضها آه اى مع ان اجزاء المتصل القار وغير القار متشابهة في الحد والاسم مشابهة للكل فيهما والمتقدم والمتاخر متقابلان   وكل مهية حقيقتها اتصال التجدد آه بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الاولية والاخروية يكون هذا حكمه   ولا يتصور غيره لضعف هذا الوجود يعني ان المعية في كل بحسبه ففي القارات معية المعين بنحو الاجتماع وفي السيالات بنحو التعاقب تحقيقا لمعنى السيلان فالترتيب الزماني لا يقدح فيها   فليس فيه جدوى لهم ان يثبتوا الجدوى فيه بان الاضافة امر عقلي فالاجزاء ما لم يعتبرها العقل متقدمة ومتاخرة ليست مضافة حتى يطالب المعية واذا اعتبرها العقل ففي العقل لها المعية وايضا لما كانت الاشياء تحصل بانفسها في العقل فالمعية العقلية لها في العقل لها في نفس الامر لانها فيه هما فيها فلا يتقدم متقدم ولا يتاخر متاخر الا بحق لا زم فمناط كونه قسما اخر ليس مجرد ان المتقدم والمتاخر وما فيه واحد حتى يبقى الزمان كذلك بل لان الكون هنا اتم من كل الوحدات فضلا عن وحدة ضعيفة اتصالية للزمان اذ الوجود الحقيقي والوجوب الذاتي ليس له افراد ولا اجزاء عقلية ولا خارجية ولا مقدارية وبالجملة ليس فيه شئ وشئ بوجه ومع ذلك هو الاول والاخر والظاهر والباطن على ان تقدم الزمان وتاخره ايضا بالوجود الحقيقي الذي

وجود الزمان بوحدته الاتصالية التي لا بداية زمانية ولا نهاية زمانية لرشان من شؤونه كما قال تع فلا يتقدم متقدم آه وههنا بيان اسهل لهذا التقدم اما قوله تجليه في ان اسمائه فهو ان ائمة الاسماء الحسنى سبعة وهي الحي العليم القدير المريد السميع البصير المتكلم والكل وجودها واحد عين ذات الحق تع الا ان اعتبار الحيوة مقدم على اعتبار العلم واعتبار العلم على اعتبار القدرة وهكذا وفي الاحاديث علم وشاء واراد وقضى وقدر وامضى واما قوله تنزله فبيانه ان لكل موجود سواه جهة نورانية وجهة ظلمانية والجهة النورانية هي وجه الله الواحد فتقدمه وتاخره بالحق اينما تولوا فثم وجه الله ونقدم نفس الوجود على الوجود اى مضافا الى المهية فلا يرجع الى التقدم بالحق لان ذلك التقدم كان في الوجود مضافا الى الحق لكن لا فرق يحصل بتميز به عن ساير الاقسام لان التقدم والتاخر في الوجود الحقيقي مضافا الى الحق هو التقدم بالحق فان انحاء الوجودات مراتب شؤون الحق الذاتية كما اشار س اليه وبما هو مضاف الى الاشياء تقدم بالعلية او بالطبع او غيرهما لان العلية والمعلولية في الوجودات بالذات واما شيئية المهية فالتقدم والتاخر فيها بالعرض اللهم الا ان يقال تقدم نفس الوجودات بعضها على بعض بما هي وجودات ومن حيث ان الوجود ذو كثرة نورية اى ذو مراتب متفاضلة تقدم بالحقيقة ومن حيث اضافة الوجود الى الحق تع وان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك وان الاول هو الاخر تقدم بالحق ومن حيث الاضافة الى المهيات وهي الكثرة

الظلمانية تقدم بالعلية او بالطبع او نحوها والحق في بيان التقدم بالحقيقة ما في
بعض كتبه انه اذا اتصف شيئان بشئ وكان ذلك الشئ لاحدهما وصفا
بحاله وللاخر وصفا بحال متعلقه كان الاول متقدما بالحقيقة على الاخر وما فيه التقدم
والتاخر هو الكون في الواقع ولو تجوز امثاله تقدم حركة السفينة على حركة
جالسها و تقدم الوجود على المهية الذي قال ههنا ليس مرجعه اه وليس كذلك
فانه من التقدم بالحقيقة فالتحقق في الواقع وصف للموجود الخاص بحال نفسه
وللمهية وصف بحال متعلقها الذي هو وجودها ومن احوالها الهوهوية
والتجانس اه جعل التجانس وما بعده مقابلا للهوهوية بناء على المشهور من
ان الهوهوية اى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هي المفهوم للموضوع والمحمول
وجهة الوحدة هي الوجود كما في الحمل الشايع والا فان لم نعبا بهذا التعارف
الخاص فكما يقال الكاتب ضاحك اى هما متحدان في الوجود فيمكن ان يق
زيد عمرو اى هما متحدان في الانسانية والانسان فرس اى متحدان في الحيوانية
وزيد اسد في الشجاعة وقس عليه باقي اقسام الاتحاد فيكون جميع اقسام الاتحاد
من اقسام الهوهوية كالغيرية والخلاف اه الاولى وهو الغير ثم
انه من باب ذكر الخاص بعد العام فانه كما يجئ في اول الاشراق التالي لهذا
ان الغيرية من احوال الكثرة كما ان الهوهوية والاتحاد من احوال الوحده وهما
كذوى الحال متقابلان ثم الغيرية تكون مقسما للخلاف وما يليه فان الغيرين
اما خلافان واما مثلان واما متقابلان فالوحدة على ضربين اه توضيحه
ان الواحد اما ما يكون اتصافه بالوحده بلا واسطة في العروض فهو الواحد

الحقيقي

الحقيقي او لا فهو الواحد الغير الحقيقي وبعبارة اخرى اما يكون الوحده وصفا لنفس
الواحد فهو الحقيقي واما ان يكون وصفا المتعلقه فهو الغير الحقيقي فالواحد بالنوع كزيد
وعمرو واحد غير حقيقي لان الوحده وصف لنوعهما وهما متصفان بصفة النوع
ولكن نفس النوع واحد حقيقي وكذا الواحد بالجنس كالانسان والفرس واحد غير
حقيقي لانهما موصوفان بصفة جنسهما والجنس واحد حقيقي وهكذا في التشابه
والتساوي ونحوهما ثم الواحد الحقيقي اما ذات له الوحده واما نفس الوحدة
الحقه والواحد بمعنى ذات له الوحده اما واحد شخصي غير وضعي او وضعي واما نوعي
اه وظاهر ان جهة الوحده فيها ترجع الى ما يكون اه اى يرجع الى القسم الاول
في كون الوحده وصفا لنفس الواحد لا لمتعلقه فجهة الوحدة واحد غير حقيقي
وليس المراد ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي واحد شخصي دائما لمكان الوحده
النوعية او الجنسية او غيرهما بل لا يمكن ان يكون جهة الوحدة شخصية في اقسام
الاتحاد الا في الهوهوية واما قوله لها مراتب في القوة والضعف واقوى الاشيا
اه مع انه احكام الواحد الحقيقي ويذكره هنالك فباعتبار انه يحصل هذه المراتب
للواحد الغير الحقيقي ايضا بالعرض وبتبعية جهة الوحدة فليس من التكرار
في شئ وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس فزيد وعمرو المتحدان في
الانسان النوعي واحد بالنوع والانسان واحد نوعي والانسان والفرس
المتحدان في الحيوان الجنسي واحد بالجنس والحيوان واحد جنسي
لان التناقض من النسب المتكرره يعني ان عبرنا بتقابل السلب والايجاب
بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض وهو التفاعل من الطرفين لزم

ذلك فانه اذا اطلق النقيض على الموجبة ايضا ونقيض كل شئ رفعه فكيف يكون الموجبة
رفعا للسالبة انما السالبة دفع للموجبة بل دفع السلب سلب السلب والموجبة
مفادها ليس سلب السلب بل مصداق له وبعضهم تحرفوا فی مفهوم النقيض و
قالوا دفع كل شئ نقيضه فيجوز كون بعض النقايض كالموجبة غير الرفع لجواز كون
المحمول اعم وبعضهم اول الرفع فی قولهم نقيض كل شئ رفعه بان المراد منه القدر
المشترك بين المبنی للفاعل كما فی السالبة والمبنی للمفعول كما فی الموجبة كما
فی اصطلاح المنطقيين فلم يعتبروا فيه غاية الخلاف فبين البياض والصفرة
تضاد ولا الوجودية فالموجبة الكلية والسالبة الكلية عندهم ضدان قوله
فالعمی ای عمی العقرب مثلا الممكن فی الجنس والاكراد مع ما بعده فهو ناظر الی قوله او
فی بعض مقوماته وكذا قوله وانتفاء اللحية للمرءة المستحيل فی صنفها الممكن لنوعها
الانسانی ناظر اليه لان المقوم ما ليس بخارج والظلمة اشارة الی عدم اعتبار
القدرة فی الملكة الحقيقية والانتشار والمودية اشارة الی عدم اشتراط
الانتفاء فی وقت الملكة كما فی المشهوری لا انه يعرض الكثرة اه الاظهر
ان يق لا انه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة سلمناها ارخاء للعنان
فانه ان كان موجودا فالوجود اما عين الوحدة واما مساوقها والمانع يكفيه
الاحتمال ولولا انه من باب ارخاء العنان لما سلم الوجود كما سيصرح ان الكثير المقابل
لمطلق الوحدة غير موجود وقال فی الاسفار ان مجموع الانسان والحجر الموضوع بجنبه
لا وجود له على حده ولو كان لمجموع قسمين قسما على حده لم ينضبط التقاسيم نعم كثرة
حقيقة الوجود فی عين وحدتها على ما هو مقتضی التشكيك الوجودی لكونها ذات مراتب

متفاضله

متفاضلة ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك مقتضاة البرهان والذوق
والعيان وهی الكثير بما هو كثير الموجود والكثير بما هو كثير الواحد لست اقول
وهو الذی تعرض له الشيخ بقوله نعم يعرض اه ای لست اعنی بالوحدة فی قولی
الكثير واحد كما انه موجود الوحدة العارضة للكثرة بل الوحدة التی هی عين وجود
الكثرة السابقة على الوحدة العارضة بل اقول ان الوحدة كالوجود اه فالجواب
بطريقين متخالفين احدهما انا نختار ان الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس
بموجود لان الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست موجودة هذا اذا اردنا
الكثرة المقابلة الخالية عن جميع انحاء الوحدة وان لاحظنا ان للوحدة انحاء
بعض انحاءها الكثير بالفعل الذی كالكم المنفصل وان نفس هذه الكثرة وحدة
ما نجيب بان الكثير بما هو كثير واحد وحدة ما وكما انه واحد كذلك موجود
لكن وحدته الوحدات فوجوده الوجودات والعجب من الشيخ حيث
استدل على مغايرة الوحدة والوجود ثم قال نعم يعرض لذلك الكثير وحدة
وخصوصيته عين متصليته فان الاتصال الوحدانی عين الوحدة
الشخصية فی المتصل واذا صار مفصولا صار هويتين جوهر عنده
اذ لو كان عرضا كان اما اتصالا اضافيا وهو نسبة واما اتصال الجسم التعليمی
فعرض وضرا ما الجوهر الفرد وهو فاحش واما المجرد وهو افحش واما الهيولی
فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وتحصله به افادة الواحد بتكراره العدد
اه وكما انه راسم الاعداد ومبديها فهو عادها ومفنيها مثلا لا افناء الحق
الخلق وتفصيل العدد مراتب الواحد كان العدد يقول للواحد ظهور

تو بمن است و وجود من از تو فلست تظهر لولای لم اکن لولاك وكون الواحد

نصف الاثنين اه فكان للواجب تعم اضافة المبدعية الى العقول والمخترعية

الى الافلاك والمكونية الى العناصر والرازقية الى المرزوقين والمالكية الى المملوكين

وهكذا فللواحد اضافة التنصفية الى الاثنين والتثليثية الى الثلثة والربعية الى

الاربعة الى النصف العشرية للعشرين وربع العشرية للاربعين وكذا اضافة

الراسمية والعادية وغيرهما ومن ههنا يعلم ان الكسور التسعة من مقولة

الاضافة لا من الكيف المختص بالكم لوجودها فى الواحد وهو ليس بعدد

ومن اللطايف ان العدد الى قوله لم تجد فيها غير الوحده فكل عدد من الاعداد

التى من النسب الاربع فيها التباين مع الاخر ليس اجزاؤه الا الواحد فالاثنان

واحد وواحد والثلثة واحد وواحد وواحد وهكذا فالواحد رسم بتكراره

الاعداد المتباينة ولو فى غاية التباين وتكرار الشئ ليس الا ظهوره ثانيا

او ثالثا بالغا ما بلغ وظهورات الشئ مكثرة له فاذا ظهر زيد فى البيت

مرة بعد اولى وكرة عقيب اخرى لم يتعدد تعددا شخصيا او نوعيا وهذا

الواحد لا بشرط صار باللحاظات الكثيرة اعدادا متباينة لها احكام واثار

متخالفة مما هى مشروحة فى علم الحساب وعلم الاعداد وغيرهما والمهيات

الاخر ليست كذلك مثلا الجسم المائى مادة وصورة جسمية وصورة نوعية

والانسان نفس وبدن وقس على ذلك ولم يصر الجسم جسما بتكرار المادة

مثلا ولا الانسان انسانا بتكرر النفس مثلا فمفهوم الواحد فى مفاهيم

الاعداد كحقيقة الوجود بالنسبة الى انحاء الوجودات ولعل هذا معنى قول سيد

الساجدين

الساجدين زين العابدين على بن الحسين ع يا الهى لك وحدانية العدد اى لك

وحدانية ابتها الوحدانية التى هى راسمة الاعداد وعلة قوامها وعادها

ومفنيها على ان الفصلين اى مع ان الفصلين لعدم استقلالها

فى الوجود لان الفصل بعض المهية وليست مهية تامه انما المهية التامه

هى النوع فالتعاقب على الموضوع والحلول ونحوهما من الصفات الخارجيه

من احكام المهية النوعيه اذ العلة هنالك امر واحد من عدم العلة

التامه بما هى علة تامه يعنى ان العدم فى الوحدة والتشخصية وغيرهما تابع

للوجود المرفوع فعدم الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع

وعدم زيد واحد شخصى لان زيد المرفوع به شخصى ومن ههنا قالوا فى المنطقيات

السوالب تسمى حمليه وشرطية متصلة ومنفصلة وغير ذلك بتبعية الموجبات

فالعلة التامه لوجود شخصى شخصية وكذا عدمها والتمحلات التى اشار اليها

منها ان استقلال كل عدم جزء مشروط بانفراده عن الاخر ففى حالة الاجتماع

ليس مستقلا ومنها ان العلة هى القدر المشترك بين العدمات ولا ضير فى

علية الواحد بالعموم للواحد بالعدد فى العدم لخفة مؤنته واذا جاز فى الهيولى

ذلك فاظنك بالعدم وكان العلة الغائية اه اى ما يكون تصوره

باعثا للفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغايه وكذا الفايده ما

يترتب على الفعل ومن ههنا قالت الاشاعره ليس لافعال الله تعم وان كان

لها غايات وفوايد انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيرا الى نفوسهم نعم الاثر

يشابه صفة مؤثره نخست اين جنبش از حسن ازل خواست فالكل منا ال

فی ذلک بالمبدء المتعال اذلیس غرضه من غرس شجرة الوجود الا ذاته الودود کیف لا
والفعل مقدمة ووسیلة للفاعل لنیل المطلوب الذی یساق له الفعل لیستکمل به وای
مطلوب هو ابهی من الاجمل من کل جمیل والاجل من کل جلیل یکون بطلبه حقیق
ام کیف فقد الکمال والاستکمال بالفعال بالصمد الغنی التام وفوق التمام
یلیق عنصرای مادة لا علة مادیة ان کان المستعد له صورة نوعیة کالامهات
لصور الموالید او المستعد موضوع ان کان المستعد له عرضا وصورة شخصیة
کقطع الخشب لهیئة السریر فتکون واسطة وشریکا والعبارة الاولی
اولی الان الثانیة فی لسان القوم اکثر تداولا ووجه الاولویة ان فیض الوجود
یمر من العقل الفعال علی الصورة ومنها الی الهیولی ولا نعنی بالوساطة او
الشرکة الا هذا وبینا فی موضع اخر ان لا فاعلیة استقلالیة للصورة علی الاصطلاح
الطبیعی فضلا عن الالهی بالنسبة الی الهیولی لان تاثیر الجسم والجسمانی بمشارکة
الوضع ولا وضع بالنسبة الی المعدوم والهیولی بعد وجودها ایضا لا تقبل
الوضع اذ الوضع بعد تصورها بالصورتین اذ العرض متاخر عن الجوهر فالوضع
متاخر بثلث مراتب عنها فالعلل لا تزید عددها علی اربع ای الزیادة
بالاعتبار اذ رجع اعتبار علیة الصورة للمادة الی کونها فاعلا لها وان لم تکن
علة صوریة لها ان قلت یزید العلل علی اربع لا محالة بانضیاف الشرط و
الالة والمعد ورفع المانع ولهذا تراهم یقولون فی وجه الضبط ان ما یتوقف
علیه الشیء اما وجوده او عدمه او وجوده وعدمه فالثالث هو المعد والثانی
هو المانع والاول اما داخل فی قوام الشیء او خارج والداخل اما ما به الشیء بالقوة

واما

واما ما به الشیء بالفعل الی اخر ما ذکرنا فی حواشی الاسفار قلت الحقها المعرس
بهذه الاربع اذ الشرط مثلا اما شرط فاعلیة الفاعل او قابلیة القابل فیکون
من صقعهما وقس علیه فراده الفاعل المستجمع لمتممات التاثیر وکذا فی غیره
فلا بد فی تجدد الحوادث من وجود متوسط فعلة کل حادث متجدد
مجموع اصل ثابت قدیم یشترک فی نسبة المعلولیة له الکل وشرط حادث
مخصوص بکل کل هو قطعة من الحرکة الوضعیة الفلکیة لئلا یلزم التخصیص من
غیر مخصص فهی رابطة للحوادث الی القدیم والحرکات المستقیمة حیث انها من
السکون الی السکون داخلة فی الحوادث المتجدده محتاجة الی تلک الرابطه
وقابل تلک الرابطه جسم الفلک وفاعلها الطبیعة الخامسة الفلکیة
ثم النفس المنطبعه ثم النفس الکلیة ثم العقل الکلی والله من ورائهم
محیط بل علی نهج یعرفه العارفون فعمومه السعة والاحاطة کاطلاقه
اذ یوصف بالمطلق ایضا وذلک لان العموم والاطلاق ونحوهما عند
اهل النظر یستعمل فی المفاهیم ولکن عند اهل المعرفة یستعمل فی حقیقة
الوجود ویراد بها سعته وحیطته کما یستعملون الخاص والمقید ویریدون
مشمولیة الوجود الخاص ومحدودیته واما خصوصیة الوجود المنبسط فهی
التشخص بنفس الذات لکونه وجودا والوجود عین التشخص لا التشخص بمعنی
محفوفیة الطبیعة بالعوارض المشخصه کشخص مندرج تحت نوع وجنس
تخالطه المصنفات والمشخصات التی هی امارات التشخص ولکن حیثیة
هذا التشخص والخصوصیة لا تنافی ذلک العموم والحیطة بل عینهما الاتی

ان النفس الناطقة الشخصية كيف يسع رداء شمولها وحيطتها النفوس الناميه الاربعة
والحسية والقدسية والكلية الالهية وقواها وجنودها بل معسكرها ومطاياها
ومع ذلك ممنوعة الصدق على كثيرين بل كلما كانت سعتها اوفر صارت وحدتها
وتشخصها اكثر وكلما كانت سلوبها اندر كانت بساطتها اقهر وهو الصادر الاول
فهو الواحد الذى قال الله تعالى فيه وما امرنا الا واحده اى ما امرنا الا كلمة كن لواحده
فان هذا الوجود امر كن ومهية الانسان ولكنه مؤثر فيكون ولا تكثر فى هذه
الكلمة بل فى الموضوعات ولهذا قال الحكيم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولما كانت
وحدة هذا الوجود المنشأ وحدة حقة ظلية الم تر الى ربك كيف مد الظل
كما ان وحدة مبدئه الكل حقة حقيقية لم يشذ عن حيطة هذا الوجود وجود مع
وحدته وبساطته بنحو اعلى فلا يرد على القاعدة المذكوره القدح الذى يتوهم
ورووده اكثر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدره لله تعالى وكذا لو عبر عن الصادر
الاول بالعقل الاول لانه جامع لكل الفعليات التى دونه كما هو مقتضى قاعدة
بسيط الحقيقة وان معطى الكمال غير فاقد له وكانه لف الوجودات وهى نشره ولهذا
قالوا لا مؤثر فى الوجود الا الله   ومراده من الاثر نفس المهيات انما حمله ره
على هذا لا ان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق ان الوجود الخاص مجعول بالذات
فحيث جعله هذا العارف مقابلا للفعل وجعله اثرا لا فعلا علمنا ان مراده
ان المهية اثره ان قلت قد حمل الاثر على الوجود ومفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم ان
يكون الوجود هو المهية وايضا كيف يطابق كلام المص ره ان للوجود مراتب
فان للوجود ح مرتبتين فلا يكون شاهدا للمص ره لان المص ره حيث يقول بالمراتب

للوجود

للوجود يقول بوجودات خاصة وراء المطلق والوجودات الخاصة عند هذا العارف
على بيان المص كلامه وتفسيره اياه اضافة المطلق الى مهية مهية لا غير قلت
اولا قد ذكر المص ره فى موضع من السفر الاول ان المهيات عند اهل الله وجودات
خاصة بالحمل الشايع فقط فاستقام الحمل والتطابق ح وثانيا مراده ان
الوجود المقيد بما هو مقيد هو القيد وهو اثره كانه قال للوجود مرتبة ثالثة
هو الوجود الخاص قيده الاثر واما كون الوجودات الخاصة هو المطلق المضاف
الى مهية مهية فبعيد عن مشرب اهل الذوق والعرفان لان المهية عندهم
اعتبارية وللوجود مراتب نعم هذا بناء على المذهب المنسوق الى ذوق
التاله والبيان الاقرب عندى لكلام هذا العارف المحقق ان مقصوده
ان الوجود المطلق صنعه والوجود الخاص مصنوعه وذلك فعله بفتح الفاء
وهذا مفعوله وذلك كلمة كن وهذا يكون وذلك الايجاد الحقيقى وهذا
هو الموجود بالايجاد وليس مراده بالاثر هو المهية اذ لا تفاوت بين الاثر
والفعل بمعنى المفعول وناهيك فى ذلك قولهم الاثر يشابه صفة مؤثره
وبالحقيقة الاثر هو الوجود فالثلثة كلها مراتب الوجود كما ذكر المص ره
فى اول الكلام   ولهذا يقال لها الاثار اذ بها العكوس اى المهيات
عكوس الافعال التى هى الوجودات الخاصة   تقدم الذاتى على ذى الذات فى
وهو التقدم بالتجوهر الذى هو حكم شيئية المهية كتقدم شيئية مهية الجنس
والفصل على مهية النوع فان ما فيه التقدم والتاخر هنا ليس الا تجوهر الشئ
وقوامه بحيث لو جاز تقرر المهيات منفكة عن كافة الوجود لكان بحاله

ولا مدخل للوجود والوجوب فيه بخلاف تقدم الفاعل التام ويلزم ان لا يتصور اليه بدون
الفاعل مع انها يتصور بدون وجودها فضلا عن ايجادها فضلا عن موجدها
واما الثانى فانها كانت مجعولة اه فى نظم هذا البرهان بظاهره تهافت
اذ بناء نفى تعدد الجعل على نفى تعدد المهية وبناء تعلق الجعل باى واحدة
منها او بكلها على تعددها فهذا فى المثل كالنعامة اذا طولبت باحكام الابل
تقول انى طير واذا طولبت باحكام الطير تقول انى ابل والجواب ان بناء الاول
على نفى تعدد المهية بذاتها وبناء الثانى ليس على تعددها بذاتها بل على تعدد
حصولاتها فى عالم الطبيعة بالعرض خلاف المفروض اى ان انقلب صار
الكل واحدا بمقتضى الجعل الواحد وان لم ينقلب ولم يصر الكل واحدا والجعل
واحد فالتناقض فهى من حيث ذاتها ان كانت موجودة اه ان قلت هذا
من اين انتهض بل ينبغى ان يق موافقا لكلام السائل فهى من حيث الفاعل
بدل من حيث ذاتها ثم لو اغمضنا عنه ينبغى ان يق متشخصة بدل موجودة
قلت لما قال السائل جعل الجاعل ذاتها ممنوعة عن الصدق على الكثرة و ذاتها
مرتبة نفسها التى خلت عن جميع الاغيار وتلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل
وغيره ففى هذه المرتبة وهذه الملاحظة اذا كانت متشخصة ولو بصنع الغير
كانت ذاتها بذاتها متشخصة لان ذاتها مع الفاعل ومع قطع النظر عن الفاعل
ذاتها بلا تفاوت ولما كان التشخص عين الوجود فلو كانت متشخصة فى ذاتها
بذاتها كانت فى ذاتها بذاتها موجودة فكانت واجبة بالذات والا لكان
تشخصها وموجوديتها بتغير ذاتها اه بيان الملازمة ان الوجود حقيقة
واحدة اه هذا لو تم لدل على ان المهية ايضا غير مجعولة لجريانه فى المهية المنتشرة

الافراد

الافراد كما لا يخفى بل جريانه فيها اولى لان المهية غير مقولة بالتشكيك فعند حصول
مهية زيد مثلا يجب حصولها لعمرو لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد قوله
فلا يوصف بالحدوث حتى قيل انه حال كنفس الحدوث فان الحادث يوصف بالحدوث
واما حدوثه فلا يوصف بانه حادث او قديم وكما يرد عليه القسمة اليهما و مثله
بقاء الباقى ونحوه وهذه كلها اوهام ادفع ما هو المشهور و تقدموا ما يتعلق
فى حواشى الاشراق الاول من الشاهد الثالث فتذكر بل كون الشيء بنفسه
متعلق الوجود بغيره اى الحاجة ذاتية للوجود والذاتى لا يعلل والتعلق عين
الحاجة فكونه سبب الحاجة معناه انه ليس غيرها مسببا لها كما يقال الواجب ما
يقتضى ذاته الوجود وهو عين الوجود وهذا ايضا معنى قوله ش فى موضع اخر
سبب الحاجة هو الامكان بمعنى التعلق والفقر فجوهر المتقدم على الجوهر العلة
الجوهر هنا بمعنى الذات اى مهية المتقدم على المهية العلة والتقدم والتاخر
بالعلية انما هما فى المهيتين وهذا بناء على طريقة صاحب الاشراق ان التشكيك
فى المهية فحيوانية الفيل فى انها حيوانية اتم من حيوانية البعوضة و
التحقيق ان تلك الحيوانية فى وجودها اتم وهذه فى وجودها غير تام
والتشكيك راجع الى الوجود لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الموجود
لان الوجود كون الشيء وتحقق الشيء فنفس ما به يتذوت المهية ويشار اليها
اشارة عقلية هو وجودها لان الوجود ليس امرا ينضم الى المهية فاذا
كانت فى ما به تذوتها وتجوهرها غنية ففى وجودها غنية فالمهية
فى تذوت ذاتها وتجوهرها مجعولة لئلا يلزم غنائها فلا نم ان

لا
مصداق حمل الموجودية الى قوله وان كان بعد صدورها وذلك لان قوام المهية
مقطوعة
يستحق حمل الموجود ولا المعدوم ولا يصح شيئا منهما فان نفسها هي التي
وان
النظر عن الجاعل تؤخذ وليست الا هي وهي اعتبارية بالاتفاق وانما قال
مصداق
كان بعد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم او العدم لا يصير
الموجود او الوجود ولو بجعل جاعل وعمل عامل لمانع ذاتي كذلك نفس شيئية
المهية لانها وان لم تكن معدومة لم تكن موجودة ايضا باعتبار حيثية
ذاتها التي يزيد عليها الوجود والعدم لا نا نقول لصدور المهية اه
يعني ان كانت نفس المهية مصداقا للموجود فنفسها هي التي قبل الجعل وبالاتفاق
اليها
اعتبارية ولا علاقة لها مع الموجودية ولا مع المعدومية وان اضيفت
فانضمام
شئ كانتساب او ارتباط او صدور او ما شئت فسمه وهي اعتبارية ا
معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود وان كانت اصيلة
كانتساب اشراقي وصدور حقيقي وايجاد حقيقي لا مصدري فهي الوجود الذي
هو حيثية طرد العدم وهي مصححة حمل الوجود والموجود لا المهية نفسها فلا
العلة
ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور او الارتباط او الانتساب الى
و
او غير ذلك وهو ليس عينا لشئ منهما بل هو نابد في الجميع عند الجميع
غرض المحقق تحقيق قولهم حقيقة الواجب تعم هي الوجود اذ كما قال في موضع
ذهب
اخر وقع بعضهم ومنهم الامام الرازي في الهرج والمرج اذ من قول الحكماء
البحت
وهمهم الى الوجود العام البديهي فحقق ان مرادهم بالوجود معنونه
البسيط المبسوط الذي لا قيام له صدوري ولا حلولي بشئ الا الفاعل

والغاية

الاستكمال
والغاية بل هما في الصادر الاول واحد فالعلة الفاعلية هي الغائية اذ لا يجوز
مخالفة
على الحق المتعال مادامت المادة والصورة اي مادة الفلك الاطلس
المخصوصة
بالنوع للمواد الاخرى وكذا صورته النوعية فاستدعتا الحركة المتشابهة
مادة
فاستدل بهما على جسمه الشخصي المحفوف بالعوارض او على عرضه والعرض له
فلا
وصورة تبعية اي بتبعية موضوعه وجدتها كانها شئ واحد
و
تكثر في العلة الفاعلية بحسب اقسامها من الفاعل البعيد والقريب والفاعل
الفعلية
بالقوة وبالفعل بل الفاعل شئ واحد متحرك من القوة والبعد الى ا
والقرب بحسب استجماعه للشرايط وعدمه وكذا في العلة المادية وغيرها
بل الاربع كانها شئ واحد فان الصانع من حيث انه اتصل بالمادة وجعلها
بالفاعل
محل صنعه ومجلاه ومظهره فكانه هي وفيه حيث ان المادة اتصلت
شئ
كما ان الخشب وقع بيد الفاعل كانت كانها من صنعه والصورة ايضا
تتدرج في الوجود كما قال س ثم الحمل بحر من الفاعل اه ثم الصورة كمال المادة
والمادة نقصانها والكامل والناقص ليسا فردين فضلا عن ان يكونا
نوعين بل هما طوران لشئ واحد ثم الصورة من حيث انها ما به الشئ
الفعل
بالفعل صورة وهي غاية كما قال س من حيث انها ما انتهى اليها
والغاية هذه قد يكون هي العلة الغائية المعقولة للفاعل والمعقول
متحد بالعاقل وايضا العلة الغائية هي الفاعل كما سبق وايضا الصورة
الى
الخارجية عين الصورة التي في علم الفاعل كانها نزلت من لوح النفس
لوح المادة والمعلوم متحد مع العالم وايضا الغاية كمال الصورة فالصورة

الکمالیة للسریر جلوس السلطان علیه والصورة التمامیة للکتاب قرائة القاری
ایاه وقوله والغایة ایضا فاعلة من جهة قدم وجهه وایضا من جهة انها علة
فاعلیة الفاعل ان کانت علة غائیة وغرض من جهة ای من جهة استکمال الفاعل
الامکانی به وغائیة من جهة ای من جهة انها تدعو الفاعل علی الفعل قوله
ومن ههنا یعلم اه ای من ان الماده من انقص مراتبها الی اعلاها شیٔ
واحد فالمادة الاولی والمادة المجسمه والمادة المنوعه وهکذا الی الجسد الانسانی
والحیوانی وغیرها التی وجود العشق والشوق فیها ظاهر کلها واحد فاذا کانت
هی عین المادة الاولی وکمالها وکمال الشیٔ هو هو فعشقها وشوقها عین عشق
الهیولی الاولی وشوقها ومثل ذلک بالنار فانها تسود هذا ایضا
من الانفعال المشابهه فان الفاعل للسواد الدخان لا النار ولو سلم ان
السواد من النار فباعتبار القابل اذ لخصوصیات القوابل مدخلیة فی
خصوصیات الانفعال والحرکة ایضا سخونة لانها طلب والطلب سخونة ما
حتی عرف المیل والارادة فی السلوک بانها جمرة نار تتقدح فی القلب هذا
کما قلنا ان القهر فی الحق تعم باهریة نوره علی کل نور وفی النفس حالة نفسانیة
معنویة وفی البدن غلیان الدم وانتفاخ الاوداج وینعکس الامر ونقول
السخونة حرکة ولذا کلما اشتد السخونة اشتد الحرکة کما فی النار والحق ان
الفاعل یؤثر وجوده اه اقول الحق ان السنخیة شرط زیادة علی سنخیة الوجودین
فانه لو صار البیاض علة للسواد مثلا فالبیاض الموجود له سنخیة مع السواد
الموجود ومعلوم انها لا تکفی فغرض الشیخ فی رسالة العشق ایضا هذا فبعلة

سنخیة

سنخیة الوجود لا بد من السنخیة فی المهیة ایضا کما قالوا انها کل منفعل ینفعل بتوسط
مثال یقع منه فیه وذلک بین بالاستقراء فان الحرارة الناریه تفعل فی
جرم من الاجرام بان تضع فیه مثالها وهو السخونة وکذلک سایر القوی
من الکیفیات والنفس الناطقة انما تفعل فی نفس ناطقة مثلها بان
تضع فیها مثالها وهی الصورة العقلیة المجردة والسیف انما تضع فی
الجسم مثاله وهو شکله والمسن انما یحدد السکین بان یضع فی جوانب
حده مثال ما ماسته وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهی
وبالنسبة الی نفس الوجود الفایض علیها منه مقوم لا فاعل هو قدس سره
لا یفی بهذه المواضعه بل ینادی فی جمیع کتبه وفی هذا الکتاب بان
الوجود مجعول بالذات والمباینة لیست معتبرة فی الفعل والفاعلیة
لیست الا التشأن وبالجملة المباینة الصفتیة کافیة فی الفاعلیة
الحقیقیة کما قال علی ع توحیده تمییزه عن خلقه وحکم التمیز بینونة صفة
لا بینونة عزلة اذ لو کانتا موجودتین متغایرتین لم یکن احدهما
قوة والاخری فعلا اقول ما هو مناط المغایره جعله لیس مناط الاتحاد فان
حیثیة القوه معاندة لحیثیة الفعلیة کما هو مفاد دلیل القوة والفعل
الذی هو احد مناهج اثبات الهیولی وعندی الترکیب الاتحادی بین المادة
والصورة غیر صحیح لاستلزامه التمحلات الکثیره فی باب الحلول والعلیة
والتفرقة بین المرکبات الخارجیة والعقلیة وغیر ذلک ویمکن تاویل
کلامه وان لم یوافقه بعض کلماته بان نسبة المادة الی الصوره لما کانت

نسبة النقص الى التمام والنقص والتمام من سنخ واحد ولا يجعلان الناقص
والتام نوعين كانتا متحدتين بهذا المعنى الا ترى ان البياض الضعيف
ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضعيف لان الشديد منه تمام السواد
وكماله والسواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضعيف وهذا
نقصان ذلك لانه كمال الظلمة والظلمة نقصانه ومعلوم ان البياضين
والنورين متحدان   قد علم بما ذكرناه من ان المعتبر في جانب المادة
القوة والابهام والعناصر مادة المواليد فالصورة الواحده والتعين الواحد
مانع من المادية فكيف التعينات الاربعه   وستطلع على برهانه
من كون الصور النوعية عين الفصول التي هي جواهر بالعرض فانها ليست جواهر
بالذات لعرضية الجنس للفصل ولا اعراضا لعدم تقوم الجوهر بالعرض
وليست اعداما فلتكن وجودات   انا قد وضعنا قاعدة ذكرها
في مباحث الصور النوعية من الجواهر والاعراض من الاسفار ملخصها انه
اذا تركب امر تركيبا طبيعيا له وحدة طبيعية من امرين احدهما
متيقن الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعلم حال الاخر اهو جوهر
او عرض فانظر في درجة وجود ومرتبة فضيلته بحسب الاثار فان كان وجوده
اقوى مما تحققت جوهريته وقد حقق انه لابد من ارتباط بين اجزاء المركب
الحقيقي بالعلية والمعلولية والتقويم والتقوم فاعلم ان نسبة التقويم
والعلية الى ذلك الاقوى لازمة والى الاخر مقابلهما فيكون ذلك جوهرا و
الا لكان المعلول اتم وان كان وجوده اضعف كان معلولا فيكون عرضا

وان كان

وان كان جوهرا كان مادة لوجوب احتياجه الى الجوهر الاخر والا لم يتحقق التركيب
الحقيقي وهذا كالنبات والحيوان المركب كل منهما من الجسم والنفس وشك
في ان النفس جوهر او مزاج او عرض آخر ومعلوم ان الاثار المترتبة على وجود
النفس فوق اثار الجسم والجسم محتاج في تنوعه الى النفس كما ان كل مادة بحسبه
محتاجة في التنوع الى الصورة النوعيه فيعلم من هذا ان النفس جوهر
لا لما ذكره المحقق الطوسي لعل مراد المحقق ايضا بالقابل مبدء القبول
لا مفهوم الوصف   لا يوصف بها ما لا مادة له في الخارج ولا في
نفس الامر بل ما له مادة ايضا الا انه يوصف بالامكان الاستعدادي الذي
هو موجود والاتصاف به من باب تحقق الطبيعه لا من باب سلب الطبيعه
اذ الامكان مفهوم عدمي أه حاصله ان الامكان سلب الضرورتين
وسلب الطبيعه بسلب جميع افرادها بخلاف تحققها فيجي د صحة
سلب الضرورتين عن مرتبة من مراتب نفس الامر وهي مرتبة الماهية من حيث
هي لا يصح سلب الضرورتين عن مطلق نفس الامر لان رفع الطبيعه برفع
جميع افرادها فيجيء د سلب الحركة عن زيد في بيته مثلا مع كونه متحركا في
السوق لا يصح سلب الحركة عن زيد في نفس الامر فالضرورة في المرتبة مسلوبة
عن العقل الكلي ولكن الضرورة السابقة واللاحقة حقتا به بل الضرورة
الدائمة بدوام المبدء الاول الذي لا يمكن من عدم المعلول الذاتي له غير
مسلوبة عنه   فلابد له من مادة او موضوع هذه المادة هي المادة بالمعنى
الاخص ولو اريد معناها الاعم اي حامل الاستعداد فموضوع العرض ومتعلق
النفس ايضا مادة وهي بهذا المعنى في قولهم كل حادث مسبوق بمادة ومدة

او انفعالا واذا كانت القوه انفعاليه فهى مبدء قابلى للتغير من آخر من
حيث هو اخر فاطلاق المبدء على الفعلية والانفعالية فى التعريف من باب
عموم المجاز ثم ان القوة بالمعنى الاول اى مبدء التغير تستعمل فى مباحث القوى
والطبايع ومباحث النفوس والقوة التى تقابل الفعل تستعمل فى مباحث المواد
والتى تقابل الضعف فى مباحث الكيفيات من القوة واللاقوه وقوة
الفاعل قد تكون محدودة اى وجه الضبط بقول تفصيلى ان يقى قوة الفاعل
اما ان تكون على فعل واحد واما ان تكون على كثير وكل منهما اما مع الشعور او لا معه
والقوة على الواحد العديمة الشعور اما متقومة بالمحل واما مقومة له والمقومة
اما فى البسيط واما فى المركب بالتفصيل الذى ذكره فى مرحلة القوة والفعل
من الاسفار وقد يظن فيفسرون القدرة بصحة الصدور واللاصدور
والصحة امكان وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
وقد تفسر بوقوع الترك وقتا ووقوع الفعل وقتا وهذا انقطاع الفيض
يصدق عليه انه لو لم يشأ لانه عالم مريد واستحالة عدم المشية
لانها عين ذاته تعم ولان تمامية وجوده وحكمته وتكمله لا تقتضى قطع
الفيض فعدم المشية عدم بهذه مضطر فى صورة مختار رد ذلك
لان الداعى يسخره ويقهره على الفعل ولولاه لم يفعل فلا فاعل بذاته لذاته
الا واجب الوجود نعم فلا مختار بالحقيقة الا هو وهو القاهر فوق عباده قوله
بل الشئ لم يكن فى نفسه متحركا الاوضح زيادة الفاء او حتى على قوله لم يكن وقس
عليه الكلام فى قوله ش يكون السخونة فيه بالقوه والمستتر فى لم يكن عايد
الى المتحرك والبارز فى كلمة فيه الى الجاد فحقيقة الهيولى هى الاستعداد والحدوث

اى حدوث

اى حدوث الاستعداد الذى هو فصلها بل ذاتها لان جنسها مضمن فى فصلها
وفصلها مضمن فى جنسها فانها نوع بسيط فلها استعداد بعد استعداد لقبول
صورة بعد صورة كلاهما اى الاستعداد والصورة على سبيل الاتصال وكلاهما
جوهر اما الصوره فظاهر واما الاستعداد فلانه حقيقة الهيولى التى هى جوهر
ولا غرو فى كون الاستعداد جوهرا كما ان العلوم والارادات والقدرة وغيرها
تنتهى الى علم قائم بذاته وارادة وقدرة قائمتين بذاتهما كذلك الاستعدادات
تنتهى الى استعداد قائم بذاته هى الهيولى فظهر حقيقة قوله ش فحقيقة الهيولى
هى الاستعداد والحدوث ثم الاولى تاخير هذه الحكمة العرشية من الحكمة العرشية
التى تتلوها كما لا يخفى وفى بعض النسخ ليس قوله فالحركة لما كانت اه معنونا
بالحكمة العرشية ولا بعنوان اخر ولو لم يكن امرا سياليا متجدد الذات
لم يمكن صدور الحركة عنها ان قيل التجدد ذاتى لهذا المعلول الذى هو الحركة
العرضية التى فى المقولات الاربع العرضية والذاتى لا يعلل كما تقولون انتم
فى اصل الطبيعة المتجددة بالذات المتخلفة بجددها ومراتبها عن العلة
القديمة ان تجددها ذاتى ووجودها عن العلة قلت لما كان ما بالعرض
منتهيا الى ما بالذات فلينته الذاتية فى التجدد الى الطبيعة الجوهرية
لان الاعراض فى ذاتها وصفاتها جميعا تابعة كما اشار س وايضا لو كان
التجدد ذاتيا للحركة العرضية وكان وجودها من الطبيعة كما قال السائل كانت
الطبيعة فاعلا الهيا والفاعل الالهى هو مفيد الوجود ومفيد الوجود هو الله تعالى
والفاعل الطبيعى ليس الا مفيد الحركة وهو ليس الا القوى والطبايع ومن المبرهنات

والمتفق عليه بل من الواضحات استناد الحركة العرضية الى الطبيعة حتى عرفت
بانها المبدء الاول للحركة والسكون فنفس تجدد الاين وتجدد الكم وغيرهما
مستندة الى الطبيعة والوجود اجل من الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان
تجدد الطبيعة ذاتيا لها ووجودها مستند الى الله تع وايضا قسموا المحرك
بانه اما محرك بمعنى انه مفيد نفس الحركة وهو الطبيعة واما محرك بمعنى انه مفيد
وجود الذات المتحركة وهو الفاعل المفارق   وايضا الطبيعة اذا وجدت
في الجسم فاه دليل اخر على تجدد الطبيعة في ذاتها مبنى على عدم تاثيرها في مواد
انفسها التى هى محالها لعدم امكان الوضع بينهما فلا تقدم بالعلية بين
الطبيعة والحركة والاثار الاخرى بل بينها معية بالذات والحركة تجدد امر وذلك
الامر هو الطبيعة فمبدء الجميع امر اجل من الطبيعة الا ان فيض الوجود يمر على
الطبيعة ثم على الاثار الاخرى من ذلك المبدء الاجل لكنه الزامى لا برهاني
ولا لزم تعطيل القوى والطبايع حاشاه عن ذلك ومن يثبت القوى والطبايع
ويسند التاثير مطلقا اليها يقول باشتراط الوضع عند تاثيرها فى المواد
المنفصلة عن موادها لا فى مواد انفسها لان اشتراط الوضع لتحصيل القرب
والمناسبة بين المؤثر والمتاثر اذا كانا متباينين والاتحاد فوقهما مغن عنهما
كيف ودليله الاول مبنى على كون الحركات الاربع معلولة للطبيعة نعم هذا
الدليل يناسب مذاق الشيخ الاشراقي حيث يسند كل الاثار التى فى عالمنا هذا
الى الصور النوعية المفارقة اعنى العقول العرضية التى من الطبقة المتكافئة
وقد يوجد مبدء اعلى من الطبيعة كلام خطابى تلخيصه انهم لم يقصدوا

التعليل

التعليل لا فى قولهم حر طبيعى وبرد طبيعى وشكل طبيعى وحيز طبيعى ونحوها
ولا فى قولهم قوى نفسانية اذ لو قصدوا التعليل لنسبوا الحر والبرد والحيز والشكل
الى النفس اذ فى ذوات الانفس المبدء للاثار هو النفس لا الطبيعة عند
مسندى الاثار اليهما فلا يسوغ لاحد ان يتمسك فى اثبات ان الاثار
الطبيعية معاليل الطبيعة بقولهم حركة طبيعية او حر طبيعى او برد
طبيعى او نحوها   والفرق بين هذين القبيلين اى بين النفس والطبيعة
او بين النفس والطبيعة وبين توابعهما من قوى النفس وصفات الطبيعة
كالبخار ان قيل لو تم هذا لزم حد جامع اخر بين الماء والبخار وحد اخر بينه وبين الهواء
ثم ننقل الكلام اليه حتى يلزم حدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين
وهو مح قلنا لما كانت الحركة متصلة واحدة وما فيه الحركة مسافة متصلة
واحدة لم يكن هناك كثرة فضلا عن كونها غير متناهية فكل المراتب موجودة
بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسؤال المذكور فى اواخر الالهيات
الاسفار من انه لما كان الشدة والضعف امرين نسبيين لزم ان يكون
بين النور الاقرب الى الواجب تع وهو العقل الاول وبين الثانى نور اخر
لا يصل فى شدة النورية الى الاول ولا فى ضعفها الى الثانى ثم بينه وبين
الاخر نور اخر وهكذا الى غير النهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب الانوار
ودرجات العقول شئ واحد ولا فصل وبينونة فى الوجود بينها
لزم خلو المادة عن صور العناصر كلها فى زمان وهو زمان الخلو عن الواسطة
ولعلك تقول هذا لو تم لزم الخلو عن الصورة فى الان لا فى الزمان لان ذلك

المفصل آنی لا زمانی فالجواب انه علی طریقتهم من الکون والفساد وعدم القول
بالحرکة الجوهریة لا اتصال والتکون غیر التقضی فبین ان اخر وجود الصوره المتقضیة
وان اول وجود الصورة المتکونة لو لم یتحقق زمان لزم تتالی الانین بخلاف
الطریقة الحقة التی ذهب الیها المص س حیث لا مفصل عنده اصلا والتکون
عین التقضی اذ الحرکة متصلة واحده والصورة واحدة سیالة فی عین کونها
ذات درجات من الامثال المتجددة المتفاوتة کمالا ونقصانا حتی یؤدی الی
الواسطة ثم الی المخالف مفهوما کل ذلک علی سبیل الاتصال المساوق للوحدة
الشخصیة   بمعنی ان النفس نازلة الیها لکن بلا تجاف عن مقامها العالی
کما هو القانون فی تنزل کل مجرد جامع بین مقامی التنزیه والتشبیه   و
بعض القائلین بهذا الترکیب اه فلما لم یحصلوا اعتبار الماده وانها بما هی
مادة مبهمة واحدة لا تعین فیها فضلا عن التعینات الاربعة قالوا بخلع
صور العناصر فی المرکبات ولما لم یحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات
التنزیه والتشبیه لم یعلموا ان لها مقام طبع یمکن ان یکون صورة متحدة
مع المادة مع انحفاظ مقامها التجردی   فالمادة التی تتصرف فیها النفس
ای المادة بمعنی المتعلق وهو البدن لیست اولا وبالذات هی هذا البدن
الطبیعی بل البدن النوری المثالی الذی هذا البدن الطبیعی بل الروح
البخاری الذی فیه غلافه وقشره والنسبة بینهما فی التعلق کالنسبة بین
الطبیعتین فی التسخر وکما ان الطبیعة الخادمة بالقسر کقوة للبدن الطبیعی
کذلک الطبیعة المجبولة علی الخدمة التی هی من صقع النفس کقوة محرکة فی البدن

المثالی

المثالی ثم انه لما کان السؤال المذکور فی الطبیعه جاریا فی البدن تعرض فی التفریع
لجوابه بان البدن ایضا بدنان بدن طبیعی وبدن مثالی والثانی متصرف
فیه اولا وبالذات ولا یتحقق باستعمالها ایاه کلال فیه والطبیعی سواء
کان الروح البخاری الذی هو المتعلق الاول عندهما وهذا البدن الذی هو
قشره وغلافه متصرف فیه بالعرض وفی کون البدن المثالی متصرفا فیه فی
النوم ونحوه دلیل علی تجرد النفس عن البدن الطبیعی لغنائها عن استعماله
فان مشاعره وکثیر من قواه راکدة والنفس تبصر وتسمع وبالجملة تدرک
وتحرک وتتکلم وتاکل وتشرب وتمشی کل ذلک بالبدن المثالی
واما سبب الموت الطبیعی اه لما کان عنده س جمیع الصور الفایضة
علی البدن والطبیعة المسخرة من عالم النفس بل الغذاء عنده س
من عالم النفس فلو لم یکن تحول النفس الی ما فوقها بالحرکة الجوهریة انا فانا
وقلة مبالاتها بالفطرة الاولی بالبدن بل تکون شدیدة العنایة به
لما اتفق الموت اذ ح ترسل الحرارة الغریزیة والقوی والطبایع الی البدن
وتحفظه وتحمیه کما کانت کذلک قبل کیف وقد صارت اکمل واقدر فلکن
انبعاثها منها اکثر لکنها متشمرة للسفر الی الله تعالی تائقة الیه بالجبلة
شعرت او لم تشعر والکاره للموت انما هو الوهم والخیال بل هما ایضا
فی شغل الذهاب الیه بالترقی والتحول یوما فیوما ولیس الموت الا هذا
علی انک ان شرحت مراتب النفس لم تجدها منحصرة فیهما   علی عکس ما
تخیلوه ای علی خلاف ما تخیلوه   من غیر تناسخ لانه التناسخ علی سبیل الاتصال

ففيها سر اخر اذ فيها تفصيل فان من الحيوانات ما هو تام الحواس وله تخيل
وتوهم وحفظ فله تجرد برزخي كما هو مذهبه س   فالحركة بمنزلة شخص اى
الحركة فى المقولات الاربع العرضية بمنزلة شخص روحه حركة الطبيعة اذ الاعراض
كلا تابعة للجواهر والتفصيل ان يقى كما ان الزمان شخص روحه الان السيال و
روحه الدهر اى وعاء الثابتات وروحه السرمد اى الجارى مجرى الوعاء
للواجب وصفاته   تذكرة ما فى هذه التذكرة يؤكد ما قلنا فى بعض الادلة
على الحركة الجوهرية انه الوامى لا برهانى اذ التفصيل فى امر القوى والطبايع ان
الاشاعرة قالوا بابطال القوى والطبايع وان الاثار مستندة الى الله تعالى
بلا واسطة وبعض اخر يقول بتعطيلها وكلاهما باطل والمشائون سيما الطبيعيين
مصرون على اثباتها والحق وهو المستفاد من كلمات المص س انه لا منافاة
بين كون الاثار مستندة الى القوى وكونها مسخرة بايدى ملائكة الله فاذا
لوحظ التعينات اسندت الاثار اليها ولو كما قلنا فى كون الصورة علة
للهيولى من ان فيض الوجود يمر من المبدء المفارق على الصورة ثم على الهيولى
واذا لوحظ وجودها لا بشرط وانه من صقع المبدء فلا يسند شئ اليها
اذ الايجاد فرع الوجود   موضوع العلم الطبيعى موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك
وعند محققيهم الجسم من حيث هو واقع فى التغير لا دخال مباحث الكون والفساد
ونحوهما الانهاد فعيان عندهم لا تدريجيان وعند المص س نفس الحركة لا
ذات ثبت له الحركة لان ذات الجسم النوعى وهى الطبيعة حركة وجودا عنده س
وقد سبق منا هذا   فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه وزمان بقائه

مجموع

مجموع ازمنة حدوثه لان حدوثه حدوثات مثلا زمان احداث النفس الانسانية
السيالة بما هى نفس جميع ازمنة بقائه اى احداثاته فجعلها وتخمير طينتها
لا يتم بجعلها فى ايام الرضاعة مثلا بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية والعملية
من اول عمر الانسان الى اخره ولهذا يقى فى حد الانسان حيوان ناطق مايت
فهكذا فى احداث الانسان الكبير زمان حدوثه ازمنة حدوثاته فلا يمكن
احداث العالم الا بالتدريج وذلك من نقصه الذاتى لان له وجودا مبدئيا
سيالا ولا فتور فى الجاعل لان امره ان يقول كن فيكون فقد وقع خلقته
فى ستة ايام هى مدة عمر العالم ولا يحصيها الا هو لعدم انقطاع فيضه عابرا
وغابرا وهى مدة ايام دعوة اولى العزم من الرسل المستغرقة بقاء كل نبى
منهم وبقاء ادابه وبقاء اوصيائه الاثنى عشر الف سنة باعتبار مظهرية
الف من اسماء الله تعالى وهو يوم واحد ربوبى عند الله سواء كان الفا
نجوميا او الافا واليوم السادس يوم نزول القران من اول ظهور اداب
الخاتم ص الى اخر ظهور اولياء امته ودولتهم التى هى دولة الحق ثم ان
القول بالادوار والاكوار عند الاشراقيين المحققين معروف يناسب المقام
ولا نطيل الكلام بذكره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة العرضية
للاكوان الطبيعية واما بحسب السلسلة الطولية النزولية فالايام الستة
ايام بروز التعينات واختفاء نور الحق سواء كان من فرط الظهور او
باعتبار الحجب النورية الاسمائية او باعتبار الحجب الامرية والخلقية وهى
الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع فالجبروت

له طبقتان طبقة عقول مترتبة يقال لها عقول طولية وطبقة عقول متكافئة
يقال لها عقول عرضية والملكوت له مرتبتان اعلى وهي نفوس كليه واسفل
هي مثل معلقه واما الاحدية والواحديه فمستثناة اذ لا خلقة هنالك ونزول
القران في هذا الوجه ومايليه انما هو من مرتبة العلم العنائي على اعلى مراتب وجود
الختمي ص واما بحسب السلسلة الطولية العروجية فالايام الستة هي ستة من
اللطايف السبع الانسانية من الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفي
والاخفى والسابعة مستثناة لانها مقام الفنا لا الخلقة اعلم انه لابد ان
يلاحظ العارف البصير في الكل ما في كل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحده
ويعرف ان هذه التحولات والصيرورة الى الله طولية لا عرضية في الكل
كما في كل يكون مبدعا هو الهيولى فلم سبب اذ ما ثبت قدمه امتنع
عدمه وعكس نقيضه ان ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه بل هو حادث
وكل حادث ممكن والامكان مناط الحاجة الى السبب خلاء غير متناه
او ظلمة وهاوية وقد يؤول بان مرادهم المبدء القابلي الذي هو الهيولى
ومعلوم انها ظلمة وهاوية وخالية من جميع الحلي والحلل من الصور الجوهرية
والعرضية في ذاتها وابتداء السلسلة الطولية الصعودية فيسبقه
امكان اخر سبقا زمانيا ان قلت ما الفرق بينه وبين سابقه اعني قوله ولا
لسبقه امكان اخر وكذلك الى ما لا نهاية حيث جعله محذورا دون هذا قلت الكلام
هنالك في الموضوع والترتب كان طوليا لان القابل بجامع المقبول وهنا في المعد

والترتب

والترتب عرضي والتسم تعاقبي مجوز عندهم مع المادة لا فيها لان التهيؤ
الذي في المادة بالنسبة اليها استعداد وانما هي امكان بالنسبة الى المستعد له
والمستعد له هنا مع المادة فكذا صفته هذا عندهم واما عند المص س
ففي المادة لان النفس جسمانية اولا هذا اذ كان للامكان معنيان كما هو
فحوى كلامهم واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود المستعد له قسمان قسم يحصل
في المادة المستعدة وقسم يحصل معها واما الامكان ففي كلا القسمين في
المادة سواء كانت مادة متقومة بالمستعد له او مادة يتخصص بها احد
الطرفين بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه اي على وجه الامكان
الاستعدادي بالعرض واما حديث الجود فقط فلا يحسم مادة الاشكال ولا
ينقطع به السؤال اذ يقال لم لا يفيض على المادة النملية مثلا النفس الناطقة
فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والعطايا
بحسب القابليات الا انه قد يكتفي جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد
مادة البدن للصورة المنطبعة البشرية بالذات وللنفس التي معها
بالعرض وان كان الاصوب طريقة المص س نفسه كما لا يخفى فالحركة
اذن كمال اول للشيء لا من حيث هو انسان اه هذا التعريف لارسطاطاليس
وقد بينه الشيخ بيانا مبسوطا والمص س بينه بيانا مختصرا عزه حاصله
ان الكمال الاول قد يقال ويراد به انه ليس كمالا ثانيا بل هو ما يتم به نوعيته
النوع وهذا ليس بمراد هيهنا وقد يراد به انه كمال مترتب لكمال اخر وهو
نفسه كمال ثان بعد تمامية النوع وهذا هو المراد هيهنا فالحركة كمال اول

بالنسبة الى الوصول الى المنتهى لما بالقوه من جهة ما هو بالقوه لا من جهة الانسانية

مثلا اذ من هذه الجهة كماله الاول صورته النوعية التى هى النفس الناطقة

وظنّ قوم هذا الظن وان كان باطلا من حيث ان الحركة بتجدد الطبيعة

لا الطبيعة المتجدده لكنه حق على القول بالحركة الجوهرية لان الحركة فى مقام وجود

الطبيعة لا فى مقامها الثانى فقط والوجود هو الذات النورية للشئ سيما على اصالة

الوجود بل هى متحركية الطبيعه فان تجدد الشئ بما هو تجدد الشئ ليس بشئ

متاصل انما الشئ المتاصل هو الشئ المتجدد وهذا مثل حدوث الحادث و

تأثر المتأثر ونحوهما فانهما ليسا بشئ متاصل والا لكان الحدوث حادثا و

التأثر متأثرا وتسلسل الامر الى غير النهاية فالتسود ليس بسواد اه

متفرع على ان الحركة بتجدد الطبيعة لا الطبيعة المتجددة لاستحالة اجتماع

مثلين وللزوم التركيب فى العرض وللزوم كون معنى الحركة فى المقوله ان يكون المقوله

موضوعا لها والكل باطل وان كان بمعنى الاتصال يستنبط من قول القائل

هذا الحركة الجوهرية اذ الخروج من شئ الى شئ اذا كان بنحو الاتصال والتدريج كانت

حركة فالطبيعة السارية سايلة عنده كما عند المصنف ومن هيهنا

يعلم اى من قوله بل يكون له فى كل آن مبلغ اخر وقوله اخيرا وان كان بحسب قوته

الطبيعة السارية اه والقائل بالاشتداد الكيفى ينبغى ان يراد بالقائل

شخصا معينا كابى على لا المفهوم الكلى ليحسن ارداف بقوله وجماعة ممن فى طبقته

كما لا يخفى فى مسافة شخصية لموضوع شخصى تعليق الحكم على الوصف مشعر

بالعلية فيكون استدلالا على شخصية الحركة بشخصيتها ليس امرا مبهما

كما قد يتوهم

كما قد يتوهم انه امر كلى وح لم يكن التوسطية موجودة كالقطعية وهذا بطلٰ

بل له سعة وجود فى الخارج غير مرهون بحدين مخصوصين ومن هنا مثل الحكماء

لسريان وجد الله البسيط فى السلسلة الطولية النزولية والطولية الصعودية

والسلسلة العرضية من غير انثلام فى وحدته وبساطته بالحركة التوسطية

الراسمة للقطع وبالآن السيال الراسم للزمان فيكون المرسوم منه

اه لان الراسم كروح للمرسوم فمنزلته منه منزلة النفس من البدن فى ان وحدة

البدن وتشخصه مع تبدلاته البينة بالنفس غير متناهية بالفعل

متعلق بالامكان لا بانواع جواهر لان افراد ما فيه الحركة بالقوه ما دام المتحرك

متحركا اذ لا يكون هنالك امر بالفعل فيكون قوة فى قوة اذ الهيولى

امر بالقوه والصوره اذا فرضت سيالة ايضا بالقوه فليس هنا موضوع

بالفعل ولكن سيجئ فى اواخر البحث الثالث انه ليس كذلك بل الفرد المتصل

الواحد الذى من المبدء الى المنتهى امر بالفعل لكنه بالفعل الزمانى لا الآنى

ولا الدهرى او يكون مقدارا ما لازم شخصيته الاول كان مذهب القوم

وهذا على ما هو التحقيق عنده من ان التشخص بالوجود والعوارض امارات

التشخصية وكلمة ما الابهامية بالنسبة الى ان المقدار الصغير او الوسيط

او الكبير على سبيل التمثيل لو اعتبرناه والا فالكلام على تقدير التزام التعيين

فان مقدارا ما صادق مع التبدل فكانه قال او يكون المقدار الصغير

مثلا لازم تشخصه لا ينفك عن مقدار كيف وتفاوت الجسم الطبعى

اللازم البقاء عند الخصم والتعليمى بالاطلاق والتعيين والعروض عروض

لازم

غير متاخر في الوجود   فان الموضوع الجسماني لا يخلو عن وضع فان الوضع ايضا

غير متاخر في الوجود فان الجسم في مقام ذاته الوجودية ممتد وفيه ترتيب ووضع

بمعنى نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة المجموع الى الخارج ولو لم يكن الجسم

في مرتبة ذاته الوجودية ذا وضع وترتيب كان نقطة او مجردا   وليس ممنع

تبدل انحاء الوجود ويمكن ان يجاب بعكس ذلك بان يتحقق التبدل في المفاهيم

دون الوجود فان وجود ما هو كالمتوسط من المقولة التي فيها الحركة واحد بسيط

وان كان سيالا باعتبار نسبه فانه كنقطة راس مخروط يرسم نقطا وتحدبها

بل خطا لاتصالها واما وجود ما هو المرسوم منه كالقطع فانه ايضا واحد على سبيل

الاتصال وفي كل مرتبة ينتزع منه مفهوم كتبدل مفهوم النفس النامية

بالنفس الحيوانية وهي بالنفس الناطقه ولا تصير انواعا الا اذا وجدت بالوجودات

المتفرقه   البحث الثالث انه قد ثبت اه هذا ايضا جواب بطريق الحل

فكان الاولى ان يقال هنالك ان فيه ابحاثا وجعله بحثين لكون الاخيرين

بحثا بطريق الحل فان هذا اثبات بقاء الموضوع بوحدته وشخصيته بالمقايسة

الى بقاء الموضوع وهو الهيولى في الانقلابات بل ههنا اولى من هناك للاتصال

في الحركات وما فيها الحركات   كما ذهب اليه الرواقيون اللام للعهد الذهني

لا للاستغراق اذ مذهبهم معلوم وهو ان الامتداد الجوهري صورة جسمية و

هي الجسم لان الجسم عندهم بسيط وهو هيولى لان فيه قوة الحركة والسكون وغير ذلك

نعم قول من يقول ان كل ما يقول المشائيون من ان الهيولى لا تعين لها اصلا

بل هي مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة نقول به في الصورة الجسمية

فهي

فهي مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد

وفي نفسها لا تعين لها كما قال المحقق القوشجي في شرح التجريد من قبلهم يؤدي

الى هذا لانه حكم الهيولى اجراه على الصورة وفي الحقيقة انكار للجزء الصوري

وكذا من يقول ليس في الجسم الا اتصال واحد وهو اتصال الجسم التعليمي والطبيعي

متصل باتصال التعليمي والتحقيق ان التعليمي متصل بالاتصال الجوهري الذي

للصورة الجسمية والتفاوت بالاطلاق والتعيين فان التعليمي قدر الطبيعي

ولو لم يكن الصورة متصلة بالذات لكانت في مرتبة ذاتها اما جوهرا مجردا

فكيف يعرضه المقدار او جوهرا فردا وهو باطل واما هيولى هف

وكما ان السواد في اشتداده له فرد شخصي من الوجود زماني يعني ما هو المعتبر

من الفرد بالفعل في الموضوع انما هو بالفعل الزماني كما اشرنا سابقا وان لم

يكن الافراد الانية ولا الزمانية الابعاضية من المقولة التي فيها الحركة بالفعل

بل بالقوه فانها منطوية في ضمن ذلك الفرد المتصل بالفعل الزماني

واعلم ان ما ذكره مغالطة يعني ان ما هو غير باق هو الجسم بشرط شيء من

درجات الصغر والكبر والمواد الغذائية المخصوصة او لا بشرط بمعنى الجنس اذ

الجنس يصدق على الكثرة المختلفة الحقايق مواطاة فهو لم يبق لتبدل

المختلفات لكن الجسم بشرط لا الذي هو الجوهر القابل للابعاد فقط باق بعينه

بل النامي الباقي هو زيد كلمة بل للترقي يعني بل نقول الموضوع هو زيد

المتشخص بالنفس لا ان الموضوع نفس زيد ولا انه بدنه   منها انها

طالبة لاحيازها يعني الحركات المستقيمة تدل على الجهات والجهات على

المحدد كما قرر فى موضعه   جسم ابداعى فلو كان محدثا لكان مسبوقا بمدة والمدة
قدر حركة الجسم الابداعى فيلزم من رفعه وضعه وايضا لو كان محدثا ومنقطعا
لزم انقطاع الزمان وانقطاع الفيض اذ لولاه لم يكن جهة ولولا الجهة
لم يكن تركيب لان تركيب العناصر توجه من جهة الى جهة ولو لم يكن تركيب كان
قطع الفيض والامساك عن الجود ولا تزيده كثرة العطا الاجودا وكرما
وايضا لو كان محدثا لاحتجنا الى جسم اخر يكون بحركته وابطاله الى القديم
والمحدث الزمانى المنقطع لا يمكن ان يكون حاملا للحركة الغير المتناهيه
دورى الحركات ولو كان مستقيم الحركات لكان فى اللاجهة جهة وايضا لم
يكن فلكا لان الفلك مبدء الميل المستدير لا المستقيم   الغير المتناهيه
لانهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعكس نقيضه ما لم يمتنع عدمه
لم يثبت قدمه وايضا لو كانت متناهية محدثة لم يكن ربطها ولا
ربط الحركات المستقيمة العنصرية المتناهيه بالقديم اذ ربط الحوادث
بالحركة الدورية الغير المتناهيه وانقطع الفيض وهو مح   فلا بد لها
من قوة عقلية لان القوى الجسمانية متناهية التاثير والتاثر الا بامداد
علوى عقلى هذا استدلال على المطلوب باعتبار المبدء الفاعلى للفلك والثانى
باعتبار المبدء الغائى   يدل على وجود مدبر عقلى سيما فعل التصويرات
التى هى احكم واتقن بحيث اوجب ان يقولوا بابطال المصوره وهذا
على طريقة الاشراقيين وبعض المليين القائلين بابطال القوى والطبايع
ظاهر فان الشيخ الاشراقى قد اسند افعال النبات وغيرها الى ارباب الانواع

واما على

واما على طريقة المشائين والمص ش الذين لم يبطلوها فهى مسخرة بايدى العقول
والملائكة اذ ربط المبادى المقارنة السافلة بمبدء المبادى تعم لا يمكن
الا بمتوسطات هى المبادى العالية المفارقة لعدم السنخية بين السوافل
واعلى العوالى   وبحسب النوع امر عقلى اه اذ كما ان للنفس عناية ببدن
شخصى فلرب النوع عناية بجميع افراد النوع كانه نفس له   تعالى ما
من دابة الاية لعل نواصيها ارباب الانواع التى هى العقول العرضية او
اسماء الله عند العرفاء و ربى على صراط مستقيم اى رب الانسان هو الوجود
الاوسع الاتم وهو اسم الله الاعظم منتهى الصراط الاقوم   ضربا
من الحركة بنه قصود بل ان كان الحركه على ضروب مختلفه وانهاج متفاوتة
على سبيل الشعور فهى بالاختيار ليخرج حركة النبات فانه ايضا على ضروب
مختلفه وانهاج متفاوتة على سبيل الشعور فهى بالاختيار ليخرج حركة
النبات فانه ايضا على ضروب   وان كان معه ارادة فالمراد بالطبع
كون الحركة على وتيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن الشعور
بخلاف الطبيعة   كحركة الحجر الى فوق والاولى ان لا يعرف بالتمثيل و
يقال ان كانت الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهى قسرية وان كانت وصفا
بحال متعلقه فهى عرضية   اما اولا فلتناهى الاجسام ان قلت عدم
تناهى الاجسام لا يلزم من فرض الحركات الغير المتناهيه
لجواز كون المحرك المتحرك كالطبع السيال والنفس السياله وبالجملة يكون
جسمانيا لا جسما قلت هذان الوجهان على سبيل التوزيع يعنى ان

الابعاد
كانت المحركات المتحركات الغير المتناهية اجساما يلزم عدم تناهي
وان كانت جسمانيات يلزم عدم تناهي العلل وكلاهما باطل بل نقول
عدم تناهي الاجسام يلزم على اى تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المحرك
للجسم المتحرك بحركته لحلول سرياني في الجسم فاذا تعدد يتعدد بتعدده الجسم
والنفس بما هي نفس لها تعلق بالبدن فاذا تعددت تعدد البدن كزيد
يحرك عمرا ويتحرك معه وبالجملة يكون حركة المحرك من سنخ حركة المتحرك لا مجرد
ان يتحرك الطبع جوهرا ويحرك الجسم اينا بل يتحرك اينا ايضا كحلق القيد
كالكلام فيه لانها مثله في استواء نسبتها بالطبع اى بالذات
لا بالزمان اذ كما ان العناصر محتاجة الى الافلاك كذلك الافلاك الى العناصر
في عدم الخلأ في جوفها لكن المكانية والحاصل ان المكانية اشمل و
اسبق من الكمية والكيفية ثم الوضعية اسبق من المكانية لحدوث
المكانية وحاجتها في الربط الى القديم الى الوضعية الفلكية لكونها منقطعة
وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمة بالاستقامة والرجوع
لوجوب تخلل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكانية لكونها من
جهة الى جهة تحتاج الى موضوع الوضعية لتحدد الجهة لا تقبل الزيادة
لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى
يضاف اليها شيء بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتها اطول شيء
لانها اقدم الحركات ولا يصلح الحركات المستقيمة لان يكون الزمان
مقدارها لانها من السكون الى السكون فهي منقطعة فيلزم قطع الزمان

وهوج

وهوج دفي قوة تناهي فيض الله ونفاد كلماته وافول نوره ودل كلام من
على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال وخصوصا ما للجرم
الاقصى وهو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عدمه
فالزمان الممتنع الانقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركة
الفلك الاقصى ومقدارها وهي موضوعه ايضا ولكنه مقدار حركات
الافلاك الاخرى ومقدرها وليست هي موضوعة له لانها
اسرعها واوسعها والاسرع اقصر مقدارا والاقصر يقدر الاطول كما ان
الانملة يقدر الاصبع والاصبع الشبر والشبر الذراع وكذا المثقال يوزن
الاستار وهو الرطل وهو المن وانما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق
الى كل طويل واطول ولا عكس كما ان المثقال يتطرق الى اوزان اكثر
منه وينفذ فيها ولا عكس يتفاوت الحركات فيه على سبيل التمثيل
والاولى يتفاوت الحركات او يتفق في المقادير الممتنعة الانقسام
المراد مقادير المسافات ما فيها الحركة كالوضع الفلكي من جهة
انقسامه اى يتعدد الحركة من جهة الانقسام الوهمي الذي للزمان
بالزمان اذ تقسيم المقدار تعديد له فكما ان الجسم التعليمي مقدار الجسم الطبيعي
ومساحته والكم المنفصل عدده ومكياله والطبيعي في نفسه لا قدر
ومساحة وعدد له بل لا يعتبر فيه التناهي لان من تصور جسما غير متناه
فقد تصور جسما لا جسما كذلك الحركة في ذاتها لا قدر وعدد
لها والزمان قدرها وكميتها ومكيالها وكما ان الاشياء الطبيعية في

الزمان بمعنى ان لها بسيلانها نسبة الى قدر من مقادير حركة الفلك الاقصى
كذلك الفلك نفسه وحركته واقعان فى الزمان كما سيأتى وقد يشك فيه لانهما
منشأ الزمان فلا وجه له لان استعمال كلمة فى فى المواضع مختلف فالزمان فى
حركة الفلك من قبيل العرض فى الموضوع وحركة الفلك فى الزمان من قبيل
الجسم الطبيعى فى التعليمى اى محدود وممسوح به كالموضوع المحفوف بعوارضه
لكان ممتنعا اى ممتنع الكون لان الكلام فى الكائن الممكن امكانا
استعداديا   فللحدوث علة محركة لان علة الحدوث حادثة اذ لا ربط
الحادث بالقديم   فالمتصل هو الحركة بمعنى القطع اه التفصيل ان
ههنا امورا اربعة الحركة القطعية ومقدارها الذى هو الزمان و
الحركة التوسطية ومقدارها الذى هو الان السيال وكما ان القطع راسمه
التوسط كذلك الان السيال راسم الزمان كالنقطة السيالة التى
فى راس المخروط الراسمة للخط بسيلانها وعند المصنف الحركة القطعية
موجودة فى الاعيان كالزمان وعند القوم وجودها انما هو فى الخيال
واما فى العين فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها والزمان موجود
عند اكثرهم ومنهم من نفى وجوده ومنهم من قال ان الزمان بمعنى الان
السيال موجود كما ان الحركة التوسطية موجودة فانه بازائها كما قلنا
وبالجملة كل من الاربعة امر واحد ذو شؤون غير متناهية اما التوسطية
والان السيال فظ واما القطعية والزمان فلان اتصالهما والاتصال الوحدة
مساوق للوحدة الشخصية وشؤونهما واضحة واما شؤون التوسط و

الان

الان السيال فشبهها المتعينة المتجددة   بل يتشخص بها عطف على
مقدمة مطوية اى والحال انه زمانى بل متشخص بها   وهى ايضا
محددة اى النفس التى للفلك الاقصى فاعلة للمكان والجهة لا جسمه الشخصى
لحاجته فى التشخص اليهما لا الزمان والفاعل لا يحتاج الى معلوله ولا يتصف
ولا بد ان يتحقق قبل معلوله والكل هنا منتف وان كان جسمه مبدء
قابليا لهما   قد علمناك تنبيه على دفع وهم المقدم الناشى من قوله
السابق لا يتقدم شىء على الزمان والحركة الا البارى تع وضرب من ملائكته
باثبات الحدوث فيما مضى ومسبوقية الوجودات المتعاقبة بوجود مقومها
العينى وكون مهياتها القابلة لا قديمة ولا حادثة لكونها دون القدم
كما انها دون الجعل وتنبيه ايضا على ان التجدد ذاتى للمراد والارادة قديمة
من يثبت على الله ارادات متجددة فى مقابل المحققين القائلين
فى ربط الحادث بالقديم بان علة كل حادث مجموع اصل قديم هو العقل
الفعال وشرط حادث هو قطعة من الحركة القطعية الوضعية الفلكية
فلا دور بيان الدور ان المهية فى كلا التعريفين معرفة بما هو و
الماهية ليست الا ما هو مع ياء النسبة وتاء النقل وبيان الجواب واضح
وليس اذ المركبين اه الفرق بينه وبين سابقه ان فى الاول
منع التناقض لوضوح ان اقتضاء الشىء واقتضاء مقابله ثبوتيان
وهنا التزم التناقض بدليل قوله لان خلو الشىء عن النقيضين اه و
منع المحالية لانه خلو فى المرتبة   ولهذا اى لان المرفوع هو الكون

في المرتبة لا مطلقا فالكتابة مثلا اذا رفعت عن المرتبة يبقى يخلو المهية عن الكتابة
التي في المرتبة وكذا يخلو عن رفع الكتابة الذي في المرتبة والا لكان المرتبة في الاول
عين المرفوع وفي الثاني عين الرفع والنفي قال الشيخ بتقديم السلب على الحيثية
فيعم عارض المهية ايضا كالوجود والوحدة والتشخص والامكان وغيرها مما
اتحدت مع المهية ولا يخ منها في اي وعاء كانت اذ يسلب ح الوجود الذي
في المرتبة والوحدة التي في المرتبة وهكذا لا المطلق لان النفي يتوجه الى القيد
بخلاف ما اذا اخر السلب فيسلب الوجود مثلا بقول مطلق مع ان المهية
لا تخ عنه باي وجه اخذت لم يلزمنا ان نجيب البتة اي باحد الطرفين
لانا اذا قلنا الانسان واحدة مثلا والانسان بحيث بالمرتبة لزم الاتحاد
بخلاف ما اذا كان احدها سالبا اذا اخرنا السلب فلا محذور ح ان قلت
بل يلزم الاتحاد مع السلب اذ الانسان مثلا بحيث بحيثية المرتبة والذات
قلت لا يلزم فانه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالسلب
وسلب الربط لا ربط السلب وهذا ايضا احد الوجوه لتقديم السلب على
الحيثية لان معنى السؤال بالموجبتين في العرف يعني انهما وان لم
يكونا موجبا وسالبا حقيقيين لا يجوز الخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا
على المجيب لئلا يلزم الخلو عن النقيضين لكن بضميمة العرف يكون الزاما على
المجيب حيث انهما في قوة النقيضين من جهة انهما من الامور العامة فيلزم
على المجيب ان يختار احدهما فان الانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة
لكنا لا نجيبه باختيار احدهما لاجل انهما ليسا نقيضين ليلزمنا اختيار

احدهما فيلزم الاتحاد غايته بالحمل السايل على الحصر ودعاه على وجوب اختيار احدهما علينا
ان الانسان لا يخ عنهما ويتصف في الواقع دائما باحدهما لكونهما عامين وفي
قوة النقيضين والاتصاف لا يستلزم الاتحاد حتى يمكننا ان نحمل احدهما
عليه بحيثيا بالمرتبة بل لو اجبنا اجبنا بسلب كليهما وفي المطارحات
من حيث انه لما كانت المطابقة المذكورة مزيفة لان المطابقة محققة في
نقش الخاتم بالنسبة الى مطابقاته وفي الاشخاص الطبيعية ايضا لان الطبيعة
في كل مطابق للاخر حيثها الشيخ بالحيثية المذكورة اي مطابقة الظل الذي الظل
فان الوجود الذهني وجود ظلي غير اصيل فهذا معنى كلية الطبايع اي
استواء نسبة الوجود العقلاني الى ما تحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون
الواجب تع والعقول المجردة كليات عقلية لاستواء نسبة وجودها
الى ما تحتها مع انها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصدق على كثيرين لان
مراده س من الوجود العقلاني الوجود الذهني للطبايع والمفاهيم العقلية
حتى على مذهبه س ان ادراك الكلي العقلي مشاهدة النفس ارباب الانواع
عن بعد فهي بما هي موجودات في الذهن اي لها وجود رابط بالنفس كليات
عقلية لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتية فانها ح جزئية و
ليست كليات عقلية وان كانت كليات بمعنى اخر اي السعة والاحاطة
كالفلك الكلي وفيه سر اخر سيأتيك اشارة الى توجيه كلام الشيخ
س بان يراد من المثال المثال الافلاطوني من الادراكية وجوده الرابطي
بالنفس ومن عدم التاصل في الوجود عدمه في هذا الوجود الرابطي بالنسبة

الى وجوده النفسي فيرجع الى ما هو التحقيق عند المص‌ش (الشخص) واما الامتياز
أه ما عقد الاشراق للكلي والجزئي وفرغ من الكلي شرع في الجزئي لكن الاولى ان يقال
واما التشخص فلانه ليس نسبيا بخلاف الامتياز كما سيصرح به وقد (علمت)
ايضا من طريقتنا لما توجه على هذا القول ان الفاعل علة بعيدة للتشخص لانه
من علل الوجود لا القوام فوجود الفاعل تشخص لنفسه لا لمعلوله قال س‌ان
في طريقتنا الوجود المقم متقوم بوجود فاعله كتقوم الماهية بمقوماتها وليست
البينونة بينهما عزلية اذ الوجود الخاص فقر بحت وربط صرف بوجود الجاعل ثم
ان ظاهر القول بالتشخص بالفاعل يمكن حمله على طريقة ذوق المتالهين وانما لم يحمله
عليه ولا القول الاخر من انه بالارتباط الى الوجود الحقيقي بل لم يتعرض لهما لان
الماهية فيها اصيلة في التحقق والجعل وهي حيثية الابهام فمن اعطى الماهية لم
يعط التشخص ولا ارتباط للماهية والانتساب الذي قالوا به مقولي فاذا كان
وجود الممكن وتشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجودا لم يرجع التشخص الى
الوجود والحق ارجاع هذه الطريقة ايضا الى الوجود لكن وجود الفاعل فان من
يقول وجود زيد الر زيد لا يبالي ان يقول هوية زيد وشخصية زيد الر زيد
بجزء تحليلي اذ لو كان التشخص بانضمام ضميمة لكان المنضم اليه موجودا
قبل الانضمام قبلية بالوجود اذ المفروض ان الانضمام خارجي والشيء ما لم
يتشخص لم يوجد فقبل التشخص تشخص اخر فيلزم التسلسل وان مجموع
الكليات كلي اذ من المعلومات البينة ان ضم الكلي المنطقي ليس مناط الجزئية
بل هو مناط الكلية وضم الكلي العقلي الى مثله لا يصير مناط الجزئية ايضا وكذا

ثم الكلي

ثم الكلي الطبيعي وهو الماهية التي لا كلية ولا جزئية الى مثله فما لم يتخط الوجود
في منصة الظهور لم يحصل التشخص والهوية فان الهيولى اي الهيولى
المجسمة فان بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة بتحقيق مسئلة
الوجود من ان التعين من عوارض الماهية للطبيعة النوعية لا من عوارض
الوجود لها والانضمام في العقل فيكفيه الاثنينية في ظرف الاتصاف
كما بينا في معنى الجزء التحليلي نفس امتداده الغير القار اي نفس سيلان
طبيعة الجسم وذلك في المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان
من اللوازم الغير المتاخرة في الوجود للجسم كما مر والمراد بالزمان هو المتى
والضمير في امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى وعلى هذا صح القول أه
لانهما على ما حقق س في مقام وجود الجسم اي موجودان بنفس وجود الجسم
وليسا مجعولين عليه بالضميمة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعي والا
لكان مجردا ولا وضعيا غير ممتد والا لكان نقطة فاذن لما كان ممتدا
في ذاته كان ذا ترتيب فلاجزائه نسبة لبعضها الى بعض وللمجموع الى الخارج
وهو الوضع وكما ان لذاته الوجودية هذا التمادي والتباعد المكاني كذا
لها التجدد والسيلان والامتداد الزماني فللجسم في ذاته المتى كالوضع لا
ان في اعتبار العقل هذا الوجود مضاف الى الجسم اولا والى هذه العنوانات
ثانيا وهذا مرادنا من اللازم الغير المتاخر في الوجود فاذن صح ان الوجود
مشخص له وصح ان الوضع والمتى مشخصان بخلاف الكيف مثلا لان وجوده
ضميمة لوجود الجسم واذا قيل التشخص بنفس الوجود اريد وجود نفس الطبيعة

النوعية فان وجودات اعراضه لتشخصات الطبايع النوعية التى لا نفسها
لا لطبيعة موضوعها نعم امارات تشخص الموضوع   فما ذكره الشيخ يعنى قوله
فالوضع يتشخص بذاته يصادم هذا التوجيه فان وجود الجسم يتشخص بذاته
والوضع والزمان بالعرض   وكذا حال الزمان اى خلا اختصاص بالوضع
الا انه لا يرد على الشيخ لان الزمان عنده ليس مقدار سيلان الطبيعة بل
مقدار سيلان الوضع الفلكى فليكن منظور المص ش التحقيق لا الاعتراض
كما ان تقدم الاثنين آه فح كل من هذه الثلثة اعنى الزمان والعدد
والخط ونحوها ما فيه التفاوت وما به التفاوت واحد وهذا حكم حقيقة
الوجود   ماهو مصطلح القوم اى المعلول لا مجرد ما لا ينفك عن الشئ
او عارض ممتنع الانفكاك   ومما استصعبه القوم وبعض رؤساء
الاشاعرة كالامام الرازى تمسك به للقول بالترجيح بلا مرجح الذى هو مذهبهم
وكذا اختصاص حركته بجهة آه وهذا كالتسجيل للاشكال الاول
كانه قيل ولو اجيب بانه اذا تحرك الكرة فالدايرة العظيمة التى فى جهة حركتها
هى المنطقة دون الدواير العظام الاخر والنقطتان الساكنتان هما
القطبان دون النقط الاخر فيقال ننقل الكلام الى جهة الحركة وفى تعيين
الحركة ثلثة اسولة احدها ما مرجح هذه الحركة فى الاقصى مثلا على حركة اخرى
مساوية لها من الافراد المتساوية لهذا المفهوم اذ كل مفهوم له افراد
مفروضة ولو مثل مفهوم الواجب وثانيها ما مرجحها على الاخرى المخالفة
جهة فقط وثالثها ما مرجحها على الاخرى المخالفة فى قدر من السرعة و

البطوء

البطوء وبعبارة اخرى ما مرجح هذا الفرد من الاقصى المتحرك بهذه الحركة على فرد اخر
متحرك بهذه الحركة المساويتين قدرا وجهة او بحركة مخالفة قدرا او جهة
خص هذا بالصدور والوجود فى الخارج دون ذلك   الا ان هذا الوجه
لما خرج بسبب فاعله هذا محط حصول فايدة الجواب يعنى ان فى الفاعل
المخصوص خصوصية خاصة بالنسبة الى المفعول الخاص تطرد غيره سبقا
ولاحقا واجتماعا وتبادلا كما طرد الغير لحوقا واجتماعا وتبادلا قابلية
القابل الفلكى على ما اشار اليه بقوله لان جوهر الفلك لا يقبل آه فان
كل نوع منه منحصر فى فرد ومحفوظ به وحده وح يعلم انه كان على المص ش
ان يذكر اصلا اخر دخيلا فى اثبات المطم لو لم يكن ادخل وهو ان لكل
علة خصوصية خاصة مع معلول خاص كما يذكر فى اثبات ان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد وان الواحد لا يصدر الا عن الواحد وان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعم وغير ذلك فهى تقتضى ترتب المعم المعين وتابى
عن ترتب غيره عليها ويمكن استنباط هذا الاصل من الاصل الاول فانه
اذا كان المجعول بالذات هو وجود الشئ ولا بد من سنخية بين العلة
والمعم فاذا تحققت السنخية تحققت الخصوصية بتة بخلاف ما اذا كان
المجعول بالذات هو الماهية اذ كما لا سنخية ح كذلك لا خصوصية وحاصل
تحقيقه انه لما صدر عن الخصوصية التى فى الفاعل العقلى وجود معين
هو عين الهوية المخصوصة اى ذلك الوجود عن ان ينتزع منه غير هذه
الماهية المعينة المتشخصة بتشخص ذلك الوجود   وتهيؤ الفاعل

لان مادة الفلك لا يسبق زمانيا الهاعلى صورته حتى تتمكن من هيئة اخرى
تكون بها متخصصة الاستعداد وقد مرانه لو كان الفلك مسبوقا بمادة حاملة
لاستعداد سابق لزم التسلسل فى شرايط الحدوث او الخلف . فاذا كان
تعين الفلك بوجوده آه بيان وجواب لتعيين الاحوال بوجه اخر وهو
اعمال الاصل الرابع والا فقد خرج الجواب من تعيين هذا الذات من بين الذوات
المتخصصة لان الاحوال الخاصة من العوارض المشخصه لهذا الفرد وان كانت
امارات شخصية والا لم يوجد منه واحد شخصى فلم يوجد منه كثير
اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذ الواحد مادة الكثير ان قلت الوحده ليست مقتضاة
للمعنى النوعى لان المهية من حيث هى ليست الا هى قلت نعم ولكن الوحده
لما كانت مساوقة للوجود بل عينه فكما لا تنفك المهية ما دامت ملتفتا
اليها للعقل عنه فى مرتبة من المراتب كذلك لم تنفك عنها والمسلوب عن
المهية منهما ومن العوارض الاخرى الغير المتاخرة فى الوجود ليس مطلقها
بل ما كان فى المرتبة بنحو العينية او الجزئية كما هو مقتضى تقديم السلب على
الحيثية على ما مر فالمتكثر بالذات اى فى ذاته هو الماده وليس المراد
المتكثر بنفسه حتى يقال انه نفاه اولا عموما مع انه حق فى الواقع بل المراد ان
ما يتكثر اولا هو المادة الجسمية ولواحقها من القطع ونحوه وبعبارة
اخرى المراد المتكثر المكثر ان قلت بالاخرة يؤل الى الحركة فهى يلزم ان تكون
متكثرة بذاتها قلت المتكثرة بنفسها التى قال بها ليتها هى المتكثرة بالكثرة
الافرادية بالفعل لا بالكثرة الاجزائية بالقوة كما فى الحركة وهذا جار فى الجسم ايضا

ثم ان فى قولهم تكثر نوع واحد بالمادة ولواحقها وارادوا بلواحقها مثل القطع
والحركة اشكالا من النقض بافراد النوع فى عالم المثال الاكبر والاصغر اذ لا مادة
هنالك ولا قطع كما قال س فى كتبه انه اذا تصور خط بنصفين فى الخيال
فقد اعرض النفس عن الاول وانشأت خطين اخرين كلها صور صرفه
والجواب اما اولا فنقول بناء الاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان
هذه القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال
وبدله يقولون بان هذه الصور الكونية بامثالها فى النفوس المنطبعة
الفلكية لكنها منطبعة فى جسمها فكل له وضع وموضوع متميز عن صاحبه
بهما وكذا الصور الخيالية اذ الخيال عندهم قوة حالة فى الروح البخارى حلولا
سريانيا واما محذور انطباع العظيم فى الصغير فمشهور وروده عليهم فالتميز
هنالك ايضا بالماده ولواحقها واما ثانيا فنقول اذا اجرى القاعده
غيرهم كالمصنف س فى كتبه من الجامعين بينها وبين القول بعالم المثال وفى
تجرد الخيال فمفادها ان تكثر نوع واحد تكثرا وجوديا طبيعيا ومهية لا مهية
فقط اى حصصها الشخصية والمهيات الجزئية فخرج الصور المثالية
التى هى فى القوس النزولى وهى علم الله القدرى وعالم الذر فالتكثر بالمهيات
واما بحسب الوجود فهى موجودة بوجود واحد على تطفلا فان وجودها الخاص
بها هى الوجودات الطبيعية المنتشرة التى فيما لا يزال هى موجودات بها
وهذا الوجود كوجود المهيات بنحو الكلية بالوجود العلمى القضائى ووجود
الاعيان الثابتة بالوجود العلمى العنائى وذلك الوجود كله لله تعالى لا لها وكذا

الصور الخيالية موجودة بوجود النفس لا بوجودات انفسها التي في موادها
واما ثالثا فنقول المراد بعلية المادة ولواحقها العلية الناقصة والسبب الحقيقي
هو العوارض الخاصة الحافة بالنوع لان التكثر الافرادي بلحوق التشخصات
بالطبيعة النوعية والمشخص او امارة التشخص العوارض الغير اللازمة والمواد
معدات لحصولها في العالم الطبيعي بل في العالم الاخروي حدوثا لا بقاء
واستدامة لان الصور هنالك من لوازم الاخلاق والملكات الحاصلة
من تكرر الاعمال والحركات التي ههنا وهذه باعتبار المادة القابلة
للتحولات وبالجملة للمواد اعداد في هذه الصور الطبيعية لا مطلقا اذ قد تكون
تكثر الصور بصفات لازمة للهويات وقد فصلنا المسئلة في رسالة
علىحده اجابة لاستدعاء بعض الاصحاب من شاء فلينظر فيها حركة
القابل في الاستعداد وصورهي ما به الاستعداد ولهذا كل حادث مسبوق
بمدة كما انه مسبوق بمادة بسبب كثرة القواطع كالتبخيرات و
التدخينات وغيرها من الاسباب الطبيعية والصناعية ولولا
الحركة اي الحركة الاستعدادية والجوهرية والاخرى العرضية الارضية والوضعية
السماوية الرابطة للحوادث بالقديم وبالحركة ينقسم في الزمان
اذ بالحركة يقع الشئ في الزمان وينطبق عليه ومن السنة المفروضة للحركة
الزمان فكما يتكثر الماديات العنصرية بالاوضاع تتكثر بالازمنة قوله
وبالثاني ينقسم بالفعل اي بالاخر وهو الوضع ففي العبارة تسامح
فنسبة الحركة لانه كان الهيولى ما لم تصر مجسمة لم تصر متكثرة كثرة وضعية

انفصاليه

انفصالية كذلك ما لم تصر سيالة متوهمة لم تصر متكثرة كثرة زمانية اتصالية قوله
ان الهيولى شئ يتكثر بذاته اي الهيولى المجسمة التي كان الوضع من اللوازم الغير
المتاخرة في الوجود لصورتها الجسمية واما الحركة فليست عند القوم من
مقوماتها ولا من مقومات صورتها واما وحدة وضع مثل الانسان
اه لما قال ان الوضع كثير مكثر للزوم الوضع والترتيب للجسم بسبب التباعد
والتفاريق اللازمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الانسان المذكور
وان كان واحدا لكنه عين الكثرة بالقوة ونقول ايضا الرجوع الى المستفاد
من الايض انما في ذكر القاعده وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كون العارض
المفارق علة التكثر ليس قاعدة اخرى لان المكثرات الاخرى ايضا عوارض
مفارقة نذكر هذا الاخذ عكس نقيضه كما صح ان كل نوع منتشر الافراد مادي
صح ان كل ما ليس بمادي ليس بمنتشر الافراد بل نوعه منحصر في فرد ما
يمنعه عن الانفصال وهو امتناع الميل المستقيم عليه لان مبدء الميل المستدير
فصل للفلك وافضلية الحركة المستديرة واقدميتها واتميتها و
امتناع القسر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكان الاشرف فافضل الحركات
لافضل الاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلك والفلكي لجاز عليهما
الانفصال اذ الاتصال مساوق للوحدة الشخصية فالماء مثلا ما لم ينفصل
لم يصر اشخاصا ان قلت لم لا يجوز ان يكون الفلك او الفلكي مفطورا
على الانفصال فتى جعل جعل عضوا لا قلت لو كان الانفصال ذاتيا للاجزاء
وجزئيا تسفاما انه ذاتي لمهية النوعية فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما

الكثرة على

انه ذاتی للهویاتها فالکلام فی حصول الهویات بعد وان الوحدة مقدمة

فالمرتفع الوحدة الاتصالیة لم یحصل الهویات ولم یکن لها مقتضی وحکم

الامثال فیما یجوز وفیما لا یجوز واحد فجاز علی متصلها الانفصال وعلی منفصلها

الاتصال کما ذکروا فی ابطال مذهب ذیمقراطیس بوضعه اللازم لقابلیة

لانه حیث لا یجوز علیه الفلک لا یتبدل وضع اجزائه کل بالنسبة الی الاخر

وهذا التفصیل لا ینافی قولنا اه الصواب ان یق لان هذا فی التشخص

بالمعنی الاعم من امارة التشخص ویق هذا فی التشخص بمعنی التمیز واما ما ذکره ش

من انها انحاء الوجود استقلالا وجه له لان کل وجود تشخص لنفسه بالذات و

لمهیته بالعرض لا لوجود اخر ولموجود اخر الا بمعنی اخر والحاصل ان التشخص لما

کان میزا ایضا فالتمیز اما بنفس ذات الشیء بحیث لا یزید علی مهیته

کالواجب تع واما یزید علی مهیته کتشخصه فاما بنفس فاعله للخصوصیة الخاصة

السابقة الذکر ولا قابل کالعقول المفارقة واما بالمادة القابلة فقط

من غیر مدخلیة العوارض اللاحقة للمادة کالفلک والفلکی واما بالعوارض

المفارقة اللاحقة لعدم الاکتفاء بالمادة کالعنصر والعنصری ولیس

المقصود حصر التمیز فیها کما فی الواجب بصفاته المختصة وفی العقل بمهیته

وفی الفلک بفاعله وفی العناصر بما سوی العوارض المفارقة هذا ما

کتبنا سابقا والان نقول هذا التفصیل فی التشخص بمعنی وجود نفس الشیء

حق وصواب ایضا اذ الامر فی الواجب تع ظاهر واما فی العقول فنحو ای

تشخصها بفاعلها لان وجود فاعلها مقومها فانها موجودة بوجود الحق تع

باقیة ببقائه دهر من صقع الربوبیة کیف وما هو فیها الدهر والوضع والزمان

والحرکة علمت انها من اللوازم الغیر المتاخرة فی الوجود للمادیات واضافة

النفس الی البدن نحو من وجودها ولیست مقولیة فلا ینافی التفصیل کون

تشخص الشیء بعین وجود نفسه فی تحقیق معنی الجنس والمادة ای الجنس

الطبیعی والمراد بالمحمولیة الاتحاد الذی هو مطابق الحمل ومصداقه وکذا فی

النوع کان بحسب نفسه نوعا محصلا لان المادة الاولی نوع بسیط فی

نفسها فضلا عن المواد الثانیة وهو معروض الجنسیة والجزئیة

فان ذات الجنس وذات المادة واحدة والتفاوت باعتبار وصفی الجنسیة

والجزئیة ویمکن الجواب بان التعریف بالاجزاء الخارجیة جایز ایضا کتعریف

الانسان بانه نفس وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجیة عقلا لیس بغریب

وقدموا الفرق بینهما عند اعتراض بعض المتکایسین علی بقاء موضوع

النمو بان الجسم الباقی هو الجسم فقط الذی هو مادة والمتبدل والزایل هو

الجسم لا بشرط الذی هو الجنس بل یتبدل النامی بتبدله وزوال الفصل زواله

لانه هو فالجنس مبهم لانه مهیة ناقصة تحتاج الی تتمیم هذا متشابه

او مجمل یحتاج الی تحقیق وبیان لان المهیة الجنسیة تحتاج الی الفصول

وجودا وتحصلا لا قواما ومعنی والا لزم قلب المقسم الی المقوم فلا یحتاج

الجنس الی الفصل فی شیئیة مهیته لان شیئیة مهیة کل جنس معین

معلوم فالحیوان هو الجسم النامی الحساس والکم هو القابل للقسمة الوهمیة

بالذات والکیف هو الهیئة القارة المخصوصة وهکذا ولیس نقصانه

لانه بعض المهية لانه فى لحاظ نوعيته ايضا بعض المهية وايضا المهية الفصلية
ايضا ناقصة لانها ايضا بعض المهية غير مقصودة بالاشارة العقلية
انما المقصود بالذات بالاشارة العقلية فى اجراء احكام المهية هو المهية
النوعية فبيان الفرق بين المهية النوعية والمهية الجنسية بوجهين
احدها ان النوع فى عالم الابداع وعالم العقول المتكافئة متحصل مجرد عن
العوارض المادية من الاوضاع والجهات والامكنة والاوقات ونحوها
بخلاف الجنس فانه لا محيص له من الفصول سواء كان فى عالم الابداع او
فى عالم التكوين هذا بطريق الاشراقيين واما على طريق المشائين فالعبرة
بعالم عقولنا لان النوع فيه موجود تام مجرد عن الاجانب والغرايب و
بالجملة عن العوارض التى هى امارات التشخص وثانيهما ان النوع وان كان
مبهما محتملا للكثرة اذا اخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين العوارض المشخصة
وجودا غاية الامر ان العوارض بما هى عرضيات مراتب ثوانى ووجودات
لواحق للنوع وله مرتبة وجود اول ومقام سابق بخلاف الجنس بالنسبة
الى الفصول فانه متحد معها وجودا لفناء الجنس فى فصوله وهذا معنى
قولهم يصدق الجنس على الكثرة المختلفة الحقايق والنوع يصدق على الكثرة
المتفقة   من الانفعال الشعورى بناء على ان الادراك عندهم انفعال
من الصور المادية واستكمال بها ولذا كان ادراك الحيوان علما انفعاليا
لا فعليا واما على مذهب المصنف نفسه فادراك الجزئيات بالخلاقية
والكليات بالاتحاد   مبدء هذا الفعل اى الاضافة والمصنف وان قابل

هذا

هذا الفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقابل القوة ولو لم
يقتحم لفظ هذا لامكن ان يراد بالفعل التحريك الذى هو اثر القوة المحركة
الحيوانية   اعلم ان الكثرة يكون من لوازم الوحدة فى الذهن فى كلام
صاحب التحصيل اشارتان احدهما ان الكثرة موخرة عن الوحدة والى الوحدة
مقدمة واصل وثانيتهما ان الكثرة امر ذهنى والوجود مساوق للوحدة
بل هو عينها وهى عينه   فمنها ما يلزم اه اشار بكلمة من التبعيضية
الى كثرة انحائها التى لم تذكر كلزوم تعينات صنفية وشخصية لطبيعة
نوعية ولزوم كثرة المراتب لحقيقة الوجود ولزوم كثرة مفاهيم
الاسماء والصفات للواجبية لزوما غير متاخر فى الوجود ولزوم كثرة
المفاهيم الاعتبارية لكل بسيط وغير ذلك   ومنها مثل لزوم
التعين والابهام للمعقول من الحيوان فالجنس معنى واحد ومن لوازمه
الكثرة التى هى صفتاه من التعيين الذى له باعتبار فصله المقسم ومن
ابهامه الذى له باعتبار ذاته او التعيين الذى باعتبار قوام مفهومه
حيث ان الفصل المقسم غير معتبر فى قوام الجنس والابهام الذى فى
وجوده او التعيين الذى باعتبار اخذه فقط وان كان مع مادة لكنهما واحدة
ذاتا والابهام الذى له بذاته والاول انسب بمقام استشهاد المصنف
ومنها اجزاء الحد للمحدود والفرق بينه وبين لزوم الجنس والفصل
نوع ما ان ذلك اعم وهذا باعتبار العقل فقط لان التحديد فى ظرف
العقل لا غير والجنسية والفصلية وان كانتا من المعقولات الثانيه

ايضا الان المراد بهنالك اعم من الجنس والفصل الطبيعيين او العقليين
كك الصور الطبيعية فانها وجودها فى نفسها عين وجودها لمحالها
فلا بد من دخول المحل فى حدها   وفى المركبة بتكرر اى فى المركبة من الصورة
الطبيعية والعرض فان الجوهر مرة داخل فى حد الصورة الطبيعية ومرة
فى حد العرض كذا قال س فى بعض كتبه   او قطعة الدايرة بالدايرة فيه
تسامح والمراد القوس الذى هو قطعة الدايرة بالدايرة   على ان اجزاء الحد
آه كلام اخر على سبيل الاعتراض وهو انا سلمنا تجويزهم هذه المسامحة اى زيادة
الحد على المحدد لكن لم لم يقع ما هو الاولى منه وهو عكس ذلك كتعريف الانسان
بالاصبع والقائمة بالحادة والدايرة بالقوس بان يقال الانسان راس
وقدم واصبع وكذا وكذا والقائمة هى الزوايا الحواد او كل زاوية من المثلث
المتساوى الاضلاع ثلثا قائمة والدايرة هى القسى لانها اجزاء متقدمة
بالطبع كما هو شان الحد فاجاب بان ههنا وقع بالعكس اذ ليس شئ
منها او المراد ازدياد تزييف هذا التحديد للجزء بالكل بان معرفة الحد مقدمة
على معرفة المحدود وهنا وقع الامر بالعكس اذا اخذ الكل فى الحد والكل متاخر
عن الجزء والفرق بين التقريرين ان فى الاول استشعارا بانه لم رجح
التحديد الجزء بالكل على تحديد الكل بالجزء فلم يجوز اكثرهم التحديد بالاجزاء
الخارجية مع انه اقرب وجوز هذا وفى الثانى ذكر علاوة لتزييف هذا
التحديد بالكل بانه ينبغى ان لا يجوز هذا والجواب على التقريرين نفى الجزئية
للاجزاء بالنسبة الى حقيقة المحدود آه   بوجه للوجه معنيان احدهما

انه

انه قد يكون اجزاء كمالية الهوية لا اجزاء اصل الهوية كما فى الاصبع فان اجزاء
الهوية الماخوذة فى مقام اجزاء الماهية اما اجزاء اصل الهوية مقوم كالجسم
واما اجزاء كمالية الهوية كاليد او كمالية اجزاء الهوية كالاصبع او كمالية
حسنها وزينتها كالحاجب والاشفار وثانيهما ان يراد بالوجه التعميم فى
المادة ليشمل الموضوع فان السطح الذى هو الكم وهو قابل للقسمة مادة
لهيئة الدايرة السطحية او الخطية وكذا مادة لهيئة الزاوية فان
الزاوية سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او هيئة محاطية
السطح عند تقاطع خطين   والغلط فى الاولى آه ففى الاول اذا
اخذ الاصبع فى تعريف الانسان اخذ ما بالعرض الذى هو الاصبع لانه
من اجزاء كمالية اليد التى هى من اجزاء كمالية الانسان كما مر لان الجزء
الاصلى له هو اصل الجسم والاصبع بل اليد غير لازم مكان المقومات
وفى الاخيرين اذا اخذ القسى فى تعريف الدايرة والزوايا الحواد فى تعريف
القائمة اخذ ما بالذات الذى هو اجزاء الخط والسطح اللذين هما
مادة الدايرة والقائمة التى هى كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث ان
الدايرة شكل وهو هيئة فى الخط والقائمة شكل وهو هيئة فى السطح
المحاط للخطين المتقاطعين فان الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق
بيان اخر للثانى انه اخذ ما بالذات الذى هو الاتصال فانه ذاتى للدايره
والزاوية عرضيا لهما اذ جعل لهما اجزاء بالفعل كالقسى للدايره و
الحواد للقائمة وثلثى القائمة لزاوية من المثلث والكل بط لان كلا منهما

متصل واحد لا مفصل فيه   بل انما يتبين بالاشاره كلمة بل هنا ليست
للاضراب بل للترقى لان ما قبله تام فى اثبات المطم كما لا يخفى   لما ثبت
تسميته فيكون جوابا لمن هو لا لما هو   فيلزم ان يبطل لان احد المتحدين
لا يبقى اذا زال الاخر واما حديث زوال المقم بزوال العلة فسياتى
ولم يزل بما هو مادة اى ذات المادة وبعبارة اخرى المادة البعيدة
واما المادة النوعية والمادة القريبة فقد زالت لان المادة محتاجة
فى التنوع الى الصورة النوعية واذا زالت العلة زال المعم وحاصل كلام
المص ش انه فرق بين الجسم الجنسى والجسم الذى هو ماده فان الاول امر
مبهم ماخوذ لا بشرط والثانى معين ماخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود
الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن ان يبقى الجنس ويزول
فصله   كيف فى الفصل اه يعنى انهما على تقدير كونهما وجودين لا بد من
الاحتياج بينهما ليؤدى التركيب الى الوحده ان قلت هذا وارد على المص
ش ايضا اذ الصورة شريكة العلة للماده قلت ما هى شريكة العلة هى
العام البدلى من الصوره ان قلت فليكن العلة للجنس هى العام البدلى
من الفصل قلت لما كانت المادة واحدة بالعدد باقية فى الاحوال و
التبدلات جاز فيها ذلك بخلاف الجنس لان وجوده وجودات هى
وجودات الفصول فله اطوار مختلفة فالجوهر مثلا فى الناطق بطوره
وفى الصاهل بطوره وكذا فى الهيولى وفى العقل المفارق   من
الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين   قلنا المادة لما كانت فى ذاتها

امرا مبهما

امرا مبهما من حيث جواز تحولها الى صورة بعد صورة لانها قوة بحتة لا فعلية لها
ولا تعين حتى تابى عن التحول الى الصور   فهى تتحد بالصورة جعلا ووجودا لجواز
اتحاد القوة والمبهم بالفعلية والمعين وبالجملة اتحاد اللامتحصل بالمتحصل
وفيه ان الهيولى ليست بلا متحصل كالمهية اذ لها شيئية وجود ايضا فلا
تتحد مع الصورة اتحاد المهية مع الوجود وايضا حيثية القوه تنافى حيثية
الفعلية كما ينادى به دليل القوة والفعل المثبت للهيولى فكيف تتحدان
وايضا اتحادهما جعلا ووجودا ينافى العلية والمعلولية بينهما البتة بل
بل الحلول بينهما فالتحقيق انهما موجودان بوجودين الا انهما ليستا منفكتين
كالماء والتراب بل مترتبتان فى الصعود وان لا تنفك احديهما عن
الاخرى دائما فهما كالصورتين الجسمية والنوعية وبوجه كالبعدين
المجرد المكانى والبعد المادى المتمكن فيه وهل جعل الصورتين ووجودهما
او جعل البعدين ووجودهما واحد وذلك بخلاف الجنس والفصل لفناء
الجنس فى الفصل وبالحقيقة وجود الجنس وجودات كما مضى فى الحاشية
الاخرى ان قلت الجنس فى المركبات على قولكم كيف يتحد مع الفصل جعلا
ووجودا وكيف يصح الحمل الذى هو الاتحاد فى الوجود بينهما فانهما عين المادة
والصوره والتفاوت بين تين وذين ليس الا باعتبار اخذهما بشرط
لا ولا بشرط قلت معنى الاتحاد فى المركب الخارجى ان يلاحظ بين المادة
والصورة فيه نحو اتصال بحيث يعدان مرتبتين من موجود واحد كالعرض
اذا اخذ لا بشرط وحمل على الموضوع وليس اتحاد الجنس والفصل فيه كاتحادها

في البسيط فاذا وجدت مادة المركب آه فان المادة عندها بل الاتحاد والتحول
الى اشياء صوريه كثيره ووجودها وجود له اغاء ولا يابى كثرة الاطوار بخلاف
الصوره فانها لا تتحد بصورة اخرى ولا يمكن تحولها اليها والا لزم الانقلاب
المستحيل ولها نحو واحد من الوجود والحاصل ان المادة لما كانت قبل هذه الصوره
متلبسة بل متحدة بصورة اخرى ولم توجد هذه الصورة بعد بل الصورة
ستفارق هذه وتوجد في عالم المثال بلا مادة ظن ان لهما وجودين
في حال الاجتماع وليس كك بل في حال الاجتماع وجودهما واحد فهذا القدر
من المغايرة بينهما يصحح الحلول والعلية والمعلولية عنده س وعند السيد
السند الذي سبقه في هذا القول وصدق الجنس صادقا اى هذا
الجنس الطبيعي الذي في المركبات وهو عين المادة ذاتا واما الجنس بما هو
فليس واحدا بالعدد كالمادة التي كانت جايزة التحول عنده من صورة الى صورة
بل وجوده وجودات ويصدق على الكثرة المختلفة الحقايق فليس واحدا
عدديا يتبدل عليه الفصول او يتحول اليها وايضا لو كان الجنس بما هو هو
كك لم يبق فرق بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي وهو بصدد ابداء
الفرق عند قوله س بل المراد آه ان مادة النوع يجوز ان يتحرك الاولى على
طريقه ان يتحول واما التحرك فظاهره على التركيب الانضمامي اطبق فهذا هو الفرق
بين المركب والبسيط من ان في المركب جنسه مادة جايزة التحول الى الصورة التي
هي الفصول بخلاف البسيط كالعرض الذي هو بسيط خارجي ومركب ذهني
اذ لا مادة للعرض يجوز عليها التبدل والتحول فان المتصل لا يزيد على الكم وكذا

المنفصل

المنفصل فان الجنس والفصل في البسيط موجود بوجود واحد وفي المركب كان
كك حال الاجتماع الا ان فيه مادة متحولة متحدة بصورة صورة وفي البسيط لا مادة
كذا فالجنس مادة لها ابهام بالنسبة الى انحاء الوجود هي الفصول والهيولى
وجود له ابهام لكونه قوة صرفة بالنسبة الى انحاء الوجود هي الصور والحاصل
ان ليس مراده س باتحاد الهيولى مع الصورة نفي الوجود من الهيولى بل
لها وجود استعدادي كما ان للصورة وجود فعلي وبهذا يستتم الحلول والعلية
بينهما الا ان الوجود الاستعدادي لما كان خفيف المؤنة ضعيفا امكن له ان
يتحول الى فعلية بعد فعلية لا نحو ولا تابى من قبله كالتابى بين الوجودات
الفعلية اذ صورة بصورة لا تنقلب على الهيولى الانحفاظ منه بحسب بخلاف
التركيب بين الجنس والفصل فان الجنس ليس له وجود اصلا الا وجودات
الفصول هذا غاية تقرير مرامه ودفع مقامه فيوجد حيوان ذات ثابت
عنه الناطقيه يعني لو كانت المادة امرا بعينه منضما اليه والصور منضمات
وهكذا الجنس والفصل في المركبات لانهما هما بعينهما فيهما فيكونان امرين
متحصلين فلا باس بزوال احدهما وبقاء الاخر اقول القول بالتركيب الخارجي
الانضمامي لا يستدعي ان يبقى المادة الثانيه مثلا كالحيوانية بدون الصوره
كالناطقيه وان يكونا موجودين متكافئين بل يكفي ان يكونا موجودين مرتبين
كالصورة الجسمية والصورة النوعيه والنار والحراره فالصورة الجسمية لا توجد
بدون النوعيه دائما لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوما فقط بل وجودا
ايضا وفرق بين ان يكون الشئ مع الشئ وان يكون الشئ نفس الشئ بل ان

كنت ذا بصيرة واسعة ونظر كلى وارجعت المركبات الى اصولها ومبادٍ نهاياتها القابلية
وشرحت العالم تشريحا فان الانسان كما ان من كمالاته الا تم الاسنى توحيد الكثير
كذلك من كمالاته تكثير الواحد وضممت كلا الى سنخه وجدتها عوالم مترتبه
بعضها فوق بعض وصدقت بما ورد فى النواميس الالهيه ان العالم كان اولا
مظلما خلا من المواليد حينا وان كان اجاما بوهند وكان مملوا من الضفادع
مدة وكان مملوا من الافراس دهرا ومن الجن اياما وهذا بان يوخذ كل
من اجزاء العالم فقط وبشرط الا موجودا تاما مرتبا فنرجع الكل الى مقامها
الهيولوى ثم الامتدادى الذى هو كقاع صفصف لا ترى فيها عوجا ولا امتا
ثم بعد الطبايع ومقامها المعدنى مقامها النباتى الذى عبر عنه بالاجام
ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق ادم الناطق كان
العقل بالقوه والعقل بالفعل الذى هو النطق بالفعل بعد الخيال والحس
فهكذا ينبغى ان يفهم خلقة العالم الطبيعى لا على وجه يلزم انقطاع الفيض
بدوا وختما فمن الله المبتدى واليه المنتهى   واما المادة الاخيرة
اه جواب سؤال مقدر كان قائلا يقول هب ان الجنس القريب او البعيد
والمادة القريبة والبعيدة التى ماخذهما لا يبقى فما تقول فى الجنس الاقصى
والمادة الاخيرة وهى الهيولى الاولى التى هى ماخذ الجوهر فى حد الانسان
بالجوهر القابل للابعاد النام الحساس الناطق فان من القاب الهيولى
انها الجوهر الباقى فى الاحوال وهى المصححة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان
وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسية ووجودها مضمن فى

وجودات

وجودات الصور كما يصرح به قوله ولو فى ضمن الاشخاص وهذا الجواب خلاف
التحقيق فان الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصححة لهذا
ذاك ولم تكن كالصور باقية وعندهم هيولى عالم العناصر واحدة
بالشخص وصرحوا بانها نوع بسيط منحصر فى الشخص وبرشدك اليه قول
الشيخ الرئيس ان العقل لا ينقبض عن اسناد الواحد بالعدد الذى هو
الهيولى الى الواحد بالعموم الذى هو صورة ما لان العلة الحقيقية لهذا
الواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الذى هو العقل الفعال والواحد بالعموم
انما هو شريك العلة   وانها عين الوجود فيه اشكالات فى
الامر منها ان الفصل شيئية الماهية كغيره من الكليات الخمس لا شيئية
الوجود ومنها ان الفصل اذا لم يكن شيئية الماهية بل شيئية الوجود
والجنس ماهية ناقصة فما شيئية النوع وكيف يكون النوع ماهية تامة
ومنها ان الفصل مطلب اى والوجود مطلب هل ومنها ان الفصل
متصور والوجود الحقيقى لا يحصل فى الذهن ومنها ان الوجود عين التشخص
والفصل من الكليات ومنها ان الماهية النوعية ايضا نحو من الوجود
فمن اين الاختصاص وايضا الفصل جزء الماهية واذا كان وجودا كان
الوجود جزء الماهية وهو مح ولا يندفع المحاذير بان يق اراد بالفصل الفصل
الحقيقى المسمى بالاشتقاقى لان الوجود كما هو ارفع شانا من ان تكون مفهوما
ماخوذا فى الحد كذلك ارفع من يكون فصلا حقيقيا اشتقاقيا الا بالعرض
فانه فى النوع نوع بالعرض وفى الفصل فصل بالعرض وفى كل بحسبه وهل هذا

الامثل ان يق الوجود ليس مفهوم النوع بما هو مفهوم لكنه النوع المتحقق
اى النوع الطبيعى على ان الحكيم يبحث عن حقايق الموجودات فاذا حكم على شئ بانه
جنس او فصل او نوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان يقول الفصل جزء
المهية مميز لها او النوع تمام المهية المشترك بين الافراد او نحو ذلك يبحث بحيث
يسرى الى المعنون والاشياء بانفسها تحصل فى الذهن وفى العين فاذا كان
حقيقة الفصل محفوظة المهية ولوازمها فهى فصل والا فالفصل لم نحو من
الوجود لا انه الوجود وسنبين تحقيق مرامه ومغزى كلامه فى الحكمة المشرقية
الاخيرة بعد ورق انشأ   لما بينا بالبرهان ان الوجود هذا الى اخره فى انه
لا يلزم ان يكون لكل متميز ومتعين فصل كما فى الوجود الحقيقى المتميز بذاته
المتعين بنفسه وكما فى الفصل المتعين المعين للجنس المتميز عن الفصل الاخر
وعن الجنس   والفصل اذا لم يكن آه يعنى ان كل فصل كما انه متميز عن
الفصل الاخر بخصوصيته فيه كذلك متميز عن الجنس فالجنس بنفس العموم متميز
عن الفصل والفصل بنفس الخصوص فظهر ان كل تميز ذاتى لا يلزم ان يكون
بفصل   ففصول الجواهر اى يصدق عليها الجوهر صدقا عرضيا لا كصدقه
على نفسه ولا كصدقه على انواعه فانه صدق ذاتى   كما زعمت اتباع
الرواقيين لظنهم ان الصورة النوعية حالة فى المحل المستغنى لان الصورة
الجسمية مستغنية فى التحقق عنها والهيولى التى يقول بها المشاؤن استغنت
فى تحققها بالجسمية وكل حال فى المحل المستغنى عرض والجواب ان الحال فى المحل
المستغنى فى التحقق والتنوع جميعا عرض والهيولى الاولى والثانية

وان استغنت فى التحقق لكن لا تستغنى فى التنوع فان الهيولى وان كانت
هيولى مجسمة لا تتنوع الا بالصور النوعية الا ترى انه لا جسمية فارغة من
النوعية وكما انه بين الهيولى والصورة الجسمية تلازم كذلك بين الجسمية
والنوعية تلازم   وذلك لاتحادها مع الفصول وهذه الفصول ليست
من الجواهر لان الجنس وهو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست اعراضا
والا لتقوم الجوهر بالعرض وليست اعداما فالصور النوعية وجودات
خاصة كالفصول   كما قال الشيخ ومثل البسايط الفصلية غير البسايط
الجنسية ولهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم
الناقصة اذ لا جنس لها فلا فصل   فالجوهر النطقى يلزمها اه اى النفس
الناطقة من لوازمها الحيوانية فانه كما ان الجنس الاقصى وهو الجوهر ليس ذاتيا
لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب وهو الحيوان والاوساط
والاسباب التى ذكرها ش انما هى فى موضعين احدهما فى مراتب النفس و
شؤنها فى البدن وثانيهما فى مقامها العلى الجامع تعليات كل القوى
بنحو اعلى وابسط   والجوهرية بسبب التجسم الاولى بسبب الهيولى المتعلقة
بها كما فى صدق الجوهر على الانسان فى تعريفه فانه بازاء الهيولى وذكر فى
مبحث المهية من الاسفار ان الجوهر فى تعريف الجسم ماخوذ من الهيولى
وقابل الابعاد فيه ماخوذ من الصورة الجسمية الا ان يأول البدء اى الجوهرية
من لوازم الجوهر النطقى الذى هو العاقل بسبب توجهها الى الهيولى
المجسمة وتعلقها بها ان قلت الكلام فى الجوهر النطقى الذى هو الفصل

الحقيقى وهو العاقل وليس فيها الهيولى حتى تكون الجوهرية بازائها واما اللوازم
الاخرى فانسبابها من باب الفعليات ويمكن ان يقال فيها الفعليات بنحو اعلى
بخلاف القوة قلت الهيولى ايضا من الموجودات عند مثبتيها والعقل المجرد
جامع الوجودات التى دونه ووجدان النحو الاعلى منها ان فيها الابهام الوجودى
وقابلية كل صورة وفى العاقلة قابلية التحول الى كل معقول وفى الهيولى
السعة الاستعدادية بحيث انبجست منها كل القوى والاستعدادات وفى
الجوهر العقلى السعة الفعلية بحيث انبعثت منه كل المبادى والفعليات
فيما دونه فهو كشجرة طوبى وهى كشجرة الزقوم طعام الاثيم كلتاهما كثيرة
الفروع   فالحق ان كل بسيط صورته وجوده اى صورته ذاته وذاته
وجوده اذ المجرد لا مادة له فتمام ذاته صورته   وكل مركب وجوده صورته
الصورة هى
لان الفصل والفصل هو الوجود والمادة لما كانت متحدة بالصورة عنده
فتمام وجوده هو الصورة هذا فى العين واما فى الذهن فالصورة مفهومها
جزء مهية المركب لان كلا من مفهومى المادة والصورة ما به الشىء هو هو
والمجموع حدها التام   وان كان بعض الصور متعلق بقوله وكل مركب
وجوده صورته اى وان كان بعض الصور لا يقارن المادة دائما وليست المادة
من لوازم مهيتها ومن ذاتياتها بل من لوازم وجودها الطبيعى لا المثالى
فالوجود المادى والذات التى ترادف الوجود كالحقيقة من اللوازم للمهية
وجودا ومن اللازم الاخص لا المساوى لكن الانتزاعية تنافى ان يكون قوله
فالوجود متفرعا على الاقرب فالاظهر تفريعه على الابعد والمراد ان المركب

بما هو

الوحده
بما هو واحد موجود وذات لا بما هو مركب ومجموع لان الوجود يساوق
ففى الحقيقة صورته موجودة وهى واحدة ومادته مستهلكة فيها فوجود
المركب بما هو مركب وكثير انتزاعى   ولو نظرت حق النظر مراده
المعنوى
ان اطلاق الصورة عليها ليس بمجرد الاشتراك اللفظى بل بالاشتراك
وليس مراده ان له معنى واحدا الا متعددا والا فكل موضع يستعمل اللفظ
يوحد
فى معانى يمكن القول بذلك وهو ظاهر البطلان اذ المعانى المتعددة
الطلاق م
فيها معنى واحد مشترك لا محة كما فى الامكان على معانيه والقوة والتقدم
والتاخر والفاعل والقابل وغير ذلك   وساير الصور والفصول انما
نوع
السر فى كون الذاتيات فى الانواع عوارض لازمة فى النوع الاخير بل فى كل
عند ورود فصلها الاخير انه الطبيعة لا تتخطى الى مقام الا واستوفت
جميع الفعليات التى فيما دون ذلك المقام بمقتضى قاعدة امكان الاخس
المستعمل فى السلسلة الصعودية وان كل بسيط الحقيقة كل الوجودات
التى دونه فالناطق بالفعل مثلا كل الفصول التى للملائكة والجن والحيوان
والنبات والمعدن والامهات الا ما هو من باب النقايص
فحقايق الفصول ليست الا الوجودات تحقيق ذلك على ما وعدناك
كما يظهر من هذا الموضع ومواضع اخرى من كتبه يستدعى تمهيد مقدمة
اشكال
هى انه كما قال المحقق الشريف فى كيفية التركيب من الاجزاء العقلية
واقول لانها بعد تعددها فى العقل بل هى واحدة فى الخارج فى مرتبة
المحقق
تقرر المهية الذى اختلف فيه انه مقدم بالتجوهر على الوجود كما يقول

الدوانی والمحقق اللاهجی وانرابهما او الوجود متقدم بالاحقیة کما یقول به السید السند
وبعض المحققین او متعددة وعلی تقدیر التعدد مهیة هل تتحد وجودا
او تتعدد وجودا ایضا او لیست مهیات الاجزاء العقلیة متحققة فی
العین لا بنحو الوحدة ولا بنحو الکثرة بل الموجود فی الخارج لیس الا نحو من الوجود
الا انه یحصل فی العقل منه بسبب التنبیه لمشارکات اقل او اکثر مفاهیم
عامه او خاصة ذاتیة ان انتزعت من نفس ذلک الوجود وعرضیة
ان انتزعت من وجود متعلق بذلک الاصل متصل به اقوال والمص س
اختار هذا القول ها هنا وفی موضع من مبحث العلة والمعلول من الاسفار
فظهر ان الفصل المنطقی لا فصل حقیقی بازائه سوی الوجود اذ علی هذا
القول لیس لمهیات الفصول تحقق فی الخارج لیکون بازاء الفصول المنطقیه
والمراد بالفصل المنطقی لیس نفس الفصلیة المعروفة فی المنطق وان کان
اکثر تداولا ولا اعنی الکلی المقول فی جواب ای شیء فی جوهره بل مقابل الاشتقاقی
اعنی المفهوم المعروض لذلک الماخوذ فی الحد الحاکی عن الاشتقاقی وهذا
هو مراده س من قوله بعد اسطر ان الفصل المنطقی اذا کان موجودا لا ب
اه ان قلت فعلی هذا ینبغی ان یقول النوع والجنس والفصل کلها انحاء
الوجودات قلت لما کان شیئیة النوع بفصله وصورته والبواقی من
الاجناس والفصول من اللوازم کما صرح به تکلم فی الفصول وهذا بیان
شامل مناسب لما قبل هذا الکلام وما بعده وههنا بیان اخر اخص منه
تکلم به خارجا عن عبارة الکتاب هو ان الفصل الحقیقی للانسان هو النفس
الناطقه

الناطقه وهی عنده وعند الشیخ الاشراقی قدس سرهما الامهیة لها سوی الوجود
کالعقول وما فوقها وفصول جمیع الانواع کالاجناس بالنسبة الی الفصل
الاخیر وصورها کالمواد بالنسبة الی الصورة الاخیرة التی هی النفس الناطقه
للنوع الاخیر الذی هو الانسان والاعراض توابع للجواهر التابعة للجوهر الاخیر
فلا فصل الا فصل الانسان وهو لیس الا الوجود لا کما هو المش من
الحکماء الاقوال فی الکلی الطبیعی کثیرة لان القائل بوجوده اما یقول بوجوده
بعین وجود الاشخاص واما یقول بوجوده منعزلا عنها والاول یتشعب الی
اقوال ثلثة مضت فی کیفیة الترکیب من الاجزاء العقلیه احدها ان الجنس
الطبیعی والفصل الطبیعی والنوع الطبیعی کلها واحدة فی الخارج تقوما
ووجودا والتعدد لیس الا فی العقل وثانیها انها متعددة تقوما متحدة
وجودا وثالثها انها متعددة تقوما ووجودا والثانی یتشعب الی قولین
لان وجوده الانعزالی اما فی عالم الابداع وهو وجود ارباب الانواع وهذا قول
من سمع من الاشراقیة ان رب النوع کلی اصنامه واما فی عالم الطبیعه
وهو قول الرجل الهمدانی وهما سخیفان جدا وبانضمام قول المص س و
قول النافین الیها تصیر سبعة اقوال والحق مذهب المص س وقد ذکرنا فی
موضع اخر ان الوجود واسطة فی العروض لتحقق الکلی الطبیعی لا انه واسطة
فی الثبوت ولکن بعض اقسام الواسطة فی العروض اعلم ان الفصل المنطقی
اذا کان موجودا ای محمولا موجودا فی العقل کمراتب الحرارات فالحرارة
المشتدة السیالة لما کانت متصلة واحدة لیس لها فرد بالفعل الا الفرد

المتصل الزماني المحفوظ من المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلا عن ان يكون
انواعا مختلفة بالفصول والفصول المنطقية هنا في الفاترة والشديد الحرارة
والاحمر مثلا ليس بازائها فصول حقيقية اشتقاقية نعم لها فصول حقيقية
اشتقاقية اذا وجدت متشتتة كما في مواضع اخرى او اذا وقفت ههنا
في حد ومثله القول في مراتب السواد السيال كالفستقي والعودي والنيلي
والحالك ولا ايضا لجميع الانواع الجوهرية فصول اشتقاقية اى لا
اختصاص لهذا الحكم بالاعراض بل يتحقق في الجواهر ايضا فان بعض الانواع
كالنفس الناطقة ولا سيما المفارقة عن البدن وكالعقل الفعال كل منهما وجود
بسيط وكل بسيط كل الوجودات التي دونه فينتزع منه المفاهيم الكمالية و
الفصول المنطقية التي للانواع التي تحته ولا فصول حقيقية اشتقاقية فيها
لان كلا منها كل الانواع التي دونه ولكن بلا تكثر انواعا واشخاصا فثبت
ان للوجود كمالية ونقصا فانه اذا ثبت ان هنا وجودا واحدا وفصلا واحدا
ذا مراتب وعرض عريض ثبت التشكيك فان ما فيه التفاوت وما به التفاوت
هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص واحد كالانسان الواحد وله هذه السعة لقد
خلقكم اطوارا بخلاف ما اذا كان هنا فصول اشتقاقية بالفعل فانه يتحقق
ح وجودات متخالفة وانواع متباينة والتخالف النوعي ليس تشكيكا
في خصوص فرديته فيرجع التفاوت الى العوارض لان مقام الفردية مقام
الاكتفاء بالعوارض فعندهم ايضا يؤل التفاوت الى انحاء الوجودات
فان التشخص بالوجود كما هو التحقيق وقال به المعلم الثاني والمصنف والوجود

حقيقة

حقيقة واحدة بذاتها شديدة وضعيفة وكاملة وناقصة ومتقدمة ومتأخرة
وما قالوا ان تفاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضا الى الحق لان الفصول
الحقيقية كما قال المصنف هي الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت
انكار التشكيك في الذات والذاتي فمعنى كلامهم ان التفاوت في حد
الفردية وانه يرجع الى الفصول هو ان الطبيعة النوعية ليس لها تفاوت
بالمراتب المتفاضلة انما التفاوت فيها بالمادة والعوارض المادية
واختلاف المواد والعوارض بمواد وعوارض سابقة اخرى وهلم جرا
والتسلسل التعاقبي مجوز عندهم والهيولى المجردة محال والفيض غير منقطع
وكذا الطبيعة الجنسية لا تتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول
وتفاوت الفصول بذواتها كالاختلاف النوعي في الانواع المختلفة
ومعلوم ان الاختلاف في الانواع المختلفة ليس تشكيكا بل التشكيك
هو الاختلاف في النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والناقصة
بحيث يكون ما فيه التفاوت وما به التفاوت واحدا وهو نفس النوع
وفي اختلافه الافرادي بالعوارض وان كان النوع ما فيه التفاوت
ولكن نفسه ليس ما به التفاوت كما علمت في بعض الانواع والذاتيات
انما خص بالبعض نظرا الى نفي التفاوت التشكيكي مطلقا عن الاعراض النسبية
لاعتباريتها والامر الاعتباري في الاكملية والانقصية تبع المنتزع منه
والنسبة تبع الطرفين فلا مراتب فيها بذاتها كما لا افراد لها بذاتها و
انما يعقل ذلك في الماهيات المتحصلة ولذا ذكر الجواهر والكيف والكم

لانها اتم الاعراض تحصلا والمقولات عند الشيخ الاشراقي اربع وهي الثلث المذكوره
والنسبة وجريان التفاوت بالاشدية في المقدار والجوهر بناء على مذهب
الاشراقيين من ان الشدة والضعف غير مختصين بالكيفيات بل يسريان
في الكم والجوهر فالاصل المحفوظ في الشدة والضعف والزيادة والنقصان
والكثرة والقلة اللواتي كل منها عند المشائين مختص بكل واحد من الكيف
والكم المتصل والكم المنفصل هو الكمال والنقص والمشائون تبعوا العرف في فهمات
اللسانية والحقايق لا تقتنص من العرف واللغة ورجحنا
هنالك جانب القول بالاشدية بحسب المهية اعني المراد بالمهية
ما به الشيء هو هو اي قلنا انه يجوز ان يكون لذات الشيء وذاتية بحسب ذاته
وقوامه عرض عريض بحسب كمال في نفس ذات الشيء وتوسط ونقص فيه
بحيث يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت لا ان يكون التفاوت
في حد الفردية او بالفصول ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب نفس
ذاتها هي حقيقة الوجود لا غير سواء كانت ذاتيات او عوارض
لان من يقول لا يكون لذات الشيء بذاته درجات متفاضلة واطوار
ذاتية يقول به في العوارض ايضا لانها لافراد انفسها ذاتيات والمفروض
انه لا يكون لشيء واحد الا طور واحد ومن يقول بجوازه لا يقصره على العروضيات
فمن فصل وجوز في العرضي غير الوجود ومنع في الذاتي ففي كلامه تهافت
لانه بذاته متعين اي لانه حقيقة وهوية بخلاف المهيات التي
عبر عنها بالمعاني الكلية فانها امور مبهمة لا متحصلة حتى يتحقق فيها شدة

وضعف

وضعف فالوجود كما انه بذاته متعين فهو بذاته متفنن بفنون
فهو بذاته متقدم ومتقدم اه لبساطة كل مرتبة من الوجود فليس فيها
المتقدم ممتازا عن التقدم ولا الشديد عن الشدة والكامل عن الكمال
ولذا كان ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك وعدمه
نقص وناقص لما كان النقص عدما لم يقل الوجود بذاته نقص وناقص
بل بعدمه كذلك فان حيثية الوجود حيثية الاباء عن العدم نعم قد
يقع النقص على نفس مرتبة فاقدة لكمال مرتبة اخرى وهو يكون
عين حيثية هذه المرتبة من الوجود وحيث ان له معنيين حصل التوفيق
بين كلامه هذا وبين قوله ان الوجود ما يتفاوت كمالا ونقصا وبهذا ايضا
يدفع شبهة عن مقام التوحيد وهي انه اذا كانت للوجود مراتب متفاوتة
بالكمال والنقص والكمال عين المرتبة الكاملة والنقص عين المرتبة الناقصة
لبساطة كل مرتبة وعدم تركبها من جنس وفصل فان المراتب كالفصول
الاخيرة البسيطة والاجناس العالية البسيطة والكمال والنقص متباينان
كانت حقيقة الوجود كثيرة لا واحدة وبيان الدفع انه ان اريد بالنقص فقد
مرتبة لمرتبة الحمل فهو مباين للكمال لانه عدم لكنه ليس عين المرتبة
الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبية وان اريد نفس هذه المرتبة
كالوجود الفرقي بالنسبة الى الوجود الجمعي فهو لا يباين سنخ الكمال لانه
سنخ الوجود وفي الحقيقة المشككة التفاوت بسنخ الحقيقة لا بامر زايد
كما ان الاشتراك بسنخ الحقيقة وكذا المشائون زعموا اه بناء على المشهود

من ان الشدة والضعف مختصان بالكيفيات كما ان الزيادة والنقصان
مختصان بالكم المتصل والقلة والكثرة بالمنفصل لانه كساير المعاني
اى كان الموجودية العامه ان قلت فما معنى قولكم الوجود مقول بالتشكيك
والمقول معناه المحمول الكلى وهو حكم الوجود العام قلت الوجود فى قولنا
هذا عنوان الحقيقة ومرآت لملاحظتها فحكمه حكم المعنون بل لا حكم له
لانه الفانى فيه ومعنى التشكيك المثبت للحقيقة المنفى عن هذا المفهوم
ان لها عرضا عريضا ومراتب ذاتيه متفاضله واين هى من المفهوم فاذا
جعلت المرآت مرئية وما ينظر به ما ينظر فيه يحق لا تفاوت فيه لكونه
مفهوما لا حقيقة والجواب بلسانهم ان الفصل فى ذاته امر بسيط
اى مهية بسيطة لا جوهر ولا عرض اى شئ من الاعراض الخاصة من الكم والكيف
وغيرهما من الاجناس التسعة بمعنى انه لا يصدق شئ منها على ذلك الامر
البسيط صدقا ذاتيا وان صدق صدقا عرضيا اذ لو صدق شئ منها
صدقا ذاتيا لتركب وليس يلزم ان يكون كل عرض مجنسا بواحد من التسعة
وان صدق عليه العرض المطلق صدق اللازم على الملزوم فان العرض
المطلق ليس جنسا لانه من العروض وهو الحلول والوجود الرابطى بالموضوع
وهو بعد تمامية مهيات المقولات العرضية وقد صرحوا بان كثيرا من الاعراض
توجد غير داخلة تحت الاجناس التسعة وان اجناسها تسعة لا مطلق
العرض كالوحدة والنقطة والحركة والوجود الخاص الامكانى ونحوها عندهم
وعدوا منها فصول الاعراض وليس يلزم ان يكون كل جوهر مجنسا بالجوهر حتى

يصدق عليها صدقا ذاتيا بل ربما يصدق على شئ صدقا عرضيا ومن ذلك فصول
الجواهر وبالجملة فالفرق بين مشرب المص س وبين مشربهم ان الفصول عنده
س وجودات خاصة وعندهم مهيات بسيطة كما حققنا
ففصل السواد سواد لان الجنس الذى هو السواد لازم غير متاخر فى الوجود
لفصله المقسم وبعبارة اخرى الجنس من عوارض المهية للفصل لا
من عوارض الوجود له ولان احدهما يحمل على الاخر ومفاد الحمل هو الاتحاد
فى الوجود ولاتحادهما جعلا ثم بهذا الذى ذكروا حصل التوفيق بين قولهم
ان الاشد والاضعف فى السواد مثلا يرجعان الى الفصول وقولهم
ان القابل للتشكيك بالاشدية والاضعفية معانى النور والسواد
وغيرهما من الكيفيات اذ قد علمت ان فصل السواد لم يخرج عن معنى
السواد وكذا فصل النور وغيره واما بلسان هذا الوقت اه
ان قلت المشائون الذين ارجعوا التفاوت الى الفصول ان اعتقدوا
ان الفصول مهيات بسيطة كما قلنا وهو الاظهر رجع التفاوت الى
المهية وان استشموا رايحة ما هو التحقيق عند المص س من ان الفصول
وجودات خاصة على ما وجهنا كلامه وقعوا ايضا فيما هربوا عنه فان
الوجود حقيقة واحدة وصارت ذات مراتب متفاوتة متفاضلة
وهم يتحاشون عن وجدان حقيقة ذات مراتب كاملة ومتوسطة
وناقصة اية حقيقة كانت كما ينادى به ادلتهم قلت لم يقعوا فيما
هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك اما ان اعتقدوا الفصول مهيات فلما

علمت ان الاختلاف التبايني كالنوعي والجنسي ونحوهما ليس تشكيكا ومعلوم ان كل
مهية فصلية مباينة بتمام ذاتها البسيطة لمهية فصلية اخرى واما ان
اعتقدوها وجودات فلان الوجودات على ظاهر مذهبهم حقايق متباينة
بتمام ذواتها البسيطة كالتباين بين الاجناس العالية البسيطة ومعلوم ان
امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكا وما كتبنا سابقا ان قولهم بان التفاوت
في النوع الواحد في حد الفردية وفي الجنس بالفصول قول بالتشكيك في حقيقة
الوجود فان التشخص بالوجود والفصل هو الوجود وكذا ما الزمهم به في الاسفار
من الوقوع في التشكيك في الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسي في العقل الاول
على الثاني وفي الهيولى والصورة على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك
الجوهر على هذا الجوهر وما فيه التفاوت في الجوهر غير ما به التفاوت وهما في
الوجود واحد انما هو بناء على تاويل مذهبهم في باب تباين الوجودات كما مر
في اول هذا الكتاب وذلك لحسن الصدق منا ومن المصرين بان فيهم محصلين
محققين فكيف يتفوهون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوي وعدم
جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هي متخالفة المشهد الثاني
في جوده تم وانشائه النشأة الاخرة والاولى اي في فعله وانشائه المبدعات
التي هي في الحقيقة من الاخرة وليست من الدنيا الاول تم تاما لوجود
اي ليس له حالة منتظرة فوق التمام اي كل وجود وكمال وجود فيما سواه
مترشح منه فلا يعوزه شيء من كمال اعم من الكمال الاول والثاني او صفة
خاصة بالثاني واما كونها في الاول تم عين ذاته فهو مقتضى البرهان او

ارادة

ارادة خلافا للكرامية القائلين بحدوث الارادة بل جميع الصفات او داع
خلافا للمعتزلة القائلين بان الداعي على الايجاد ايصال النفع الى العباد وليس
عندهم واجب الوجود بالذات غاية الغايات كما برهن عليه الحكماء
او آلة اي لو استدعى فعله لآلة فرضا وهو تام الفاعلية اي فاعل بالفعل
لا انه فاعل بالقوة فلا يعتريه تغير ولا تأثر وانفعال من غيره ولو كان
ذلك الغير حيثية انضمامية من الفاعلية الزايدة الحادثة واما الانفعال
عن الغير المنفصل فهو ايضا يلزم لان العرض الحادث لا يمكن ان يعلل
بذاته القديمة وتعقل زايد للفعل من الصورة المرتسمة وتعقل للاصلح
كما يقوله المعتزلة في باب مرجح الحدوث او لا تعقل لغرض زايد والا لم
يكن مختارا حقيقيا كما في المختار الامكاني حيث انه مسخر مقهور للتصديق
بفايدة الفعل ولو كان في وجوده هكذا في كثير من النسخ والصواب في جوده
من داع زايد او وقت كما قال الكعبي اختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله
او مادة او آلة لو استدعى فعله الكلي مادة وآلة بالفرض بمعنى تقدير العقل
فلا يكون اولا من كل وجه اي ولو من جهة الفاعلية والحال انه تم كما انه
اول بالذات اول من جميع الجهات اذ لا جهة في ذاته سوى صريح ذاته
ولما كانت حقيقة فاعليته ذاته اذ مبدء صفاته الاضافية ذاته لزم
تأخر ذاته عن الغير تعالى عن ذلك علوا كبيرا ان قلت لا يلزم تأخر فاعليته
عن الغير اذ لا علة للداعي او الوقت او المادة او الآلة سوى ذاته لادلة التوحيد
قلت المفروض انه لا فاعلية له تم بلا داع او وقت او نحوهما ففي فاعليته للداعي

يلزم داع اخر وللوقت وقت اخر وهكذا فيلزم اما التسلسل واما وجود شيء مقدم
على فاعليته لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته لانه لما كان تاما
وفوق التمام ولا مساوي له فضلا عن الاكمل منه فلا محة لو تغير فرضا لكان تغيره
الى الادنى من الكمالات الامكانية المعلولة له بل المعلولة لمعلوله طبعا
هذا القيد لاخراج الخلع واللبس للهيولى في الانقلابات العنصرية قسرا
فان التغيرات في العالم لا يخرج من قسمين اما بطريق الخلع واللبس كخلع
الصورة الهوائية عن الهيولى ولبس الصورة المائية وخلع البياض عن
القرطاس ولبس السواد واما بطريق الاستكمال كصيرورة الجماد ناميا والنامي
حيوانا والحيوان انسانا حيث ان المادة حصل لها من الكمال ما حصل له قبل
مع شيء زائد ولما سبق ان كل متحرك بل كل متغير لكن عبر بالاكون
والفساد الذين عند القوم من اقسام التغير لا التحرك لكونهما دفعيين
عندهم عنده س بنحو التدريج والحركة الجوهرية فهو ذو مهية لا
اقل لان كل ذي مادة فهو ذو مهية ولا عكس فالمحقق يشير ان لم يكن في
مرتبة من مراتب وجوده بل كان فيها استعداده كان ذلك الشيء ذا مادة
حاملة لاستعداده ايضا لان القوة التي في الخارج والخلو الذي في حاق الواقع
الذي هو مرتبة من الوجود لها قابل واقعي هو المادة وان لم يكن في المرتبة
من الواقع التي هي شيئية المهية فقط كان ذا مهية فقط لان القوة التي هي
الامكان الذاتي والخلو الذي في مرتبة المهية من حيث هي يكفيهما القابل
التعملي العقلي ولكن الاول تعم لما كان مرتبة الوجود الذي لا اتم منه وهو
حاق

حاق الواقع وعين الاعيان ومتن نفس الامر فلو كان فيه خلو وكان قوة
واقعية واستعدادا عينيا لكونه في الوجود الواقعي لا بد من وحامل الاستعداد
هو المادة كان ذا مادة والمادة لا تحصل لها الا بالصورة لمكان التلازم
بينهما فكان جسما تعالى عن ذلك علوا كبيرا في الاشارة الى ان صفات
الله تعم الخ ان قلت هذا المشهد في افعاله تعم وقد فرغ عن الكلام في
معرفة ذاته وصفاته وما يتعلق بهما مما هو مذكور في المشهد الاول
فاية مناسبة لهذه الاشارة بهذا المقام قلت مناسبتها من حيث
انها مبادي الفعل فان الفعل الاختياري هو الذي يكون مسبوقا
بمبادي اربعة هي العلم والمشية والارادة والقدرة سيما انه بصدد
اثبات انه تام الفاعلية وغنيها عما سواه وانه دائم الفيض غير
منقطع الجود ازلا وابدا ولا شك ان قدم الصفات بل عينيتها للذات
يثبت هذا ولا سيما ان علمه فعلي ومشيته وارادته نافذتان وقدرته
احدية التعلق وخصوصا ان احدى مراتب علمه الحقايق المتاصلة التي
هي ارباب الانواع وانها في شيئية المعلوم اقوى من نفسها فانها من
افعال الله الابداعية لكونها عقولا فعالة تؤدي وتسوق الى الاكمال
فتدوم الاجادة والافضال قد خرج فيه من القوة الى الفعل اي
يجب ان يكون جميع كمالاته بالفعل ويمكن ان يقرء بالبناء للمفعول من
باب التفعيل اي يعتقد فيه تعم ان صفاته من باب الفعل المحض لا شوب
قوة فيها فالمعنى اخرجت بحسب الاجتهاد العقلي من اعتقاد شوب القوه

فيها الى اعتقاد الفعلية المحضة فيها والقوة بمعنى الشدة كما وقع فى كلام العلم
الاول اى من الجمع الى الفرق ومن الاجمال الى التفصيل ومن الاحدية الى الواحدية
او الى الظهور فى المظاهر كما يقول ان صفاته كل الصفات فعلى قرائة
التفعيل ضمير غيره فى قوله لا جهة فيه غيره راجع الى العقل وعلى الثانى الى
وجوده او انه اسم اى غيره هو لانه قد يكتب بدايرتين اشارة الى صفتى الجمال
والجلال وقد يكتب بدايرة واحدة اشارة الى اتحادهما وعينيتهما للذات تم
ولهذا يمكن ان يكون اسما فى قوله تعم سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق وقد مر ان وجوده كل الوجود قد مر فى
الحاشية ما يتعلق بالمقام فتذكر واما ان صفاته كل الصفات فعلمه
كل العلوم كما قال تعم ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء ومشيته كل
المشيات كما قال تعم وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقدرته كل القدر ان
الله على كل شىء قدير وهكذا وما هذا شانه يكون كل شىء اى وجودا
من حيث الظهور واما الاشياء من حيث الحدود والفقدانات فاعدام
ومن حيث شيئية المهية فهى دون الظهور كما انها دون الوجود قوله
ومن استصعب فان صورة الشمس مثلا التى هى علمنا لا تحكى عن القمر و
الشجر والحجر فضلا عن الكل فكيف يكون علم الله البسيط الواحد الذى هو
عين ذاته كاشفا عن ذاته الاقدس وعن غيره حاكيا عن كل شىء والجواب
ان علم وجوده البسيط المبسوط ووحدته وحدة حقة حقيقية لا عددية

محدودة كوحدة الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقيقى حاضر ذاته لذاته فهو علم
بذاته وبما عدا ذاته لانطواء كل وجود فى وجوده وكل مهية تحت اسمائه
وصفاته وآية العقل البسيط الخلاق للمعقولات التفصيلية فانه علم
واحد وصورة علمية واحدة بمعنى ما به الشىء بالفعل وعقل واحد بكل معقول
لان كل مجرد عقل وعاقل ومعقول والعقل البسيط كل المعقولات وهو
وجود ولا مهية له الا ان مفاهيم كل المعلومات لوازمه غير متاخرة فى
الوجود عنه العلم هنالك فى شيئية المعلوم اقوى من المعلوم فى
شيئية نفسه بل العلم ههنا ايضا اقوى لان الاشياء تحصل بانفسها
فى الذهن فمهياتها محفوظة فى الموطنين فالعلم بالشمس شمس اخرى
وبالقمر قمر وبالحجر حجر ووجودها فى الذهن وجود نورى بسيط وان كان
وجودها الخيالى ووجودها العقلى بعلاوة هذا مجرد محيط بكل ازمنة
بخلاف وجودها فى عالم الطبيعة فانه ظلمانى ميت مجهول داثر
زايل فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعلم هنالك فانه النحو الاعلى من
المعلوم وشيئية الشىء بتمامه والوجود هنالك انور وابسط واشد
تجردا بما لا يقاس ولهذا يطلق نفس الامر على ظهورها العلمى الاولى
فانه ما هى عليه حقا وحقيقة فوق الشىء ويزيد والاظهر هو
الشىء بدل فوق الشىء قال الله تعم وما امرنا الا واحدة اى ما امرنا
الصادر عن ذاتنا بلا واسطة الا كلمة واحدة فان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد او ما عالم امرنا الا كلمة واحدة على ما هو مذهب المص ان

جميع العقول كشيء واحد ذي مراتب وعالم الامر كلام الله ومثله النفس الناطقة
الكاملة واحدة ذات مراتب متفاضلة من اللطائف السبع او ما ارنا
الذي هو الوجود المنبسط الذي لا تكثر فيه الا بتكثر المهيات الا واحدة و
هو كلمة كن التي بها المهيات تكون وانما كلامه سبحانه فعله كما في خطبة
نهج البلاغة   لو صدر عن كل عقل عقل اي لو صدر عن الواحد المحض
واحد محض لما وصلت النوبة الى الجسم لكونه مركبا وكثيرا من حيث
التركب من الهيولى والصورة وتركب الجسمية من الاجزاء الغير المتناهية
ولو صدر عنه الكثير بالذات الخارجي لكان في ذات الحق كثرة بالذات
فلا بد ان يكون وحدة فيضه انزل من وحدة ذاته بان يكون واحدا
بالذات كثيرا بالعرض لان المهية والامكان ونحوهما مجعولة بالعرض
فبجهة وجود ذاته اه لما صدر عن العقل الاول ثلثة اشياء
لزم ان يكون فيه جهات ثلث فان شئت سميت تلك الجهات بالوجوب
والوجود والامكان وان شئت سمي بالنور والظل والظلمة وان
شئت سمي بتعقل المبدء وتعقل ذاته النورية اي وجود العقل و
تعقل ذاته الظلمانية اي مهيته الامكانية فبجهة الوجوب او النور
او تعقل مبدئه صدر منه العقل الثاني وبجهة الوجود او الظل او تعقل
ذاته النورية صدر منه نفس الفلك الاقصى وبجهة الامكان او الظلمة
او تعقل ذاته الظلمانية صدر منه جسم الفلك الاقصى الاشرف بالاشرف
والاخس بالاخس كي تصور في نفسه كمالا وحصل منه في وجهه نضارة

وبشاشة

وبشاشة او تصور في نفسه نقصا وعيبا وحصل منه في وجهه انقباض
وكدورة ونعم ما قال الشيخ عبد الله الانصاري قدس سره بالفارسية الهي
چون در تو نگرم پادشاهم تاج بر سر وچون در خود نگرم خاکم واز
خاک کمتر   ومن جهة مهيته اه انما لم يضف اليه المعقولية ونحوه
ههنا اشارة الى انه لا تفاوت بين جعل الجهات التعقلات و
المشاهدات او نفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقولية
وان كان الاولى جعل الجهات علوما لكون العلم مبدء الفيض سيما
العلم الفعلي الوجوبي واعتراض الفخر الرازي على الحكماء ان الامكان
سلبي فكيف يكون منشأ للفلك خطاء اذ ليس مرادهم ان الامكان
او المهية نفسها مصدر بل وجود العقل مكتسيا كسوة الامكان او
كسوة المهية الامكانية مصدر لجسم الفلك كما ان وجوده مضافا
الى الواجب بالذات مصدر للعقل الثاني وقد اشار اليه بقوله صدر
منه   والكل منسوب اليه تع بالذات اشارة الى دفع بعض الاوهام
العامية من ان اسناد هذه الاشياء الى العقل تفويض ومناف
لعموم قدرة الله تع وبيان الدفع ان الاسناد الى العقل مثلا لا ينافي
الاسناد الى الله لان العقل يد الله ومشية الله وكلمة الله على ان اسناد
العقل الى الله اسناد الكل الى الله لان العقل كل ما دونه من الوجودات
والفعليات وبهذا يدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد ايضا وعنه دفع اخر وهو ان المراد بهذا الواحد الصادر الوجود

المنبسط الصادر عن الوجوب وهو واحد بالوحدة الحقة الظلية كما ان الوجوب
الذاتي واحد بالوحدة الحقة الحقيقية فلا يشذ عن ساحة حضوره صدوره
وجود والمهيات الاعتبارية صادرة ثانيا وبالعرض وهذا في النظام الجملي
واما في النظام التفصيلي فبالترتيب الذي ذكروه شكر الله مساعيهم و
لعله ره لهذه الاشارة وللاشارة السابقة الى دفع الاعتراض الفخر الرازي
وان الكثرة في العقل ولحوق المهية به بالعرض عبر بالمنهج العرشي قال
الله تعالى واوحى في كل سماء امرها اي نفسها العقلية التي هي من عالم
الامر والموحى اليه هو السماء الطبيعي والوحي لغة السرعة الى
غايات عقلية اي العقول العرضية من الطبقة المتكافئة وهي ارباب
الانواع فان الموجودات الطبيعية تتحرك جوهرا حتى تشتد وتتكامل فتلحق
ويتحول صورتها الطبيعية بعد بلوغ اجالها الى صورتها المثالية و
معناها ونفوسها الى ارباب انواعها ان قلت في كون الحركة طبيعية
مع استنادها الى اشواق وارادات تهافت لانها تكون ح ارادية
قلت المراد بالطبيعية هو الجوهرية وان اريد ظاهرها ايضا لا باس
لان الفاعل المباشر للحركة في جميع الحركات هو الطبيعة وعلى هذا حمل ما
نقل عن المعلم الاول ان حركة الفلك طبيعية فتكون الجواهر المفارقة
اه اي ارباب انواع البسايط والمواليد العنصرية على عدد المحركات في الحركات
الكلية الحادثة المنقطعة في كل نوع نوع واما الدائمة في الفلكيات فبيانها
على الخصوص في قوله ثم انه قد ظهر اه فوق الخمسين على قول المعلم الاول

واما على

واما على ارصاد الفاضل بطليموس فهي اربعة وعشرون هي صور هذه الحركات
المراد بالصورة في الموضعين ما به الشيء بالفعل والمراد انهما ينبوع هذه
الحركات والاشواق فجنود الله كثيرة متفرع على جميع ما ذكر في هذا
الاشراق والمراد بالجنود في الاية اعم من المبادي المفارقة والمبادي
المقارنة والمبادي البرزخية كما مر ان عدد المحركات كعدد المتحركات
وكان المبادي الغير المفارقة والملائكة المدبرات امرا لها كثرة
وافرة لا تعد كذلك المبادي المفارقة العقلية والملائكة الصافات
صفا والسابقات سبقا لا تحصى فان الانوار الاسفهبدية الكاملة
بعد مفارقتها تلحق بالقواهر ويزداد عدد القدسيين الى غير النهاية
كما قال الشيخ الاشراقي ره ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات
اه وكان الوجوب الذاتي والدوام الزماني عند هؤلاء وعند القائلين
السابقين من الطبايعية والصابئين متساوقان وكذا عند اللاحقين
المذكورين فالمغالطة من باب اشتباه العام والخاص او من باب سوء
التاليف والاستنتاج من موجبتين في الشكل الثاني هكذا الفلك
او المادة باقسامها او الزمان ونحوه دائم والاله هو الدائم فالفلك
مثلا هو الاله ومن تفوه من هؤلاء بان المادة هي المبدء فهو اقرب الى
التاويل بان يراد بالمبدء المبدء القابلي وهو اول السلسلة الصعودية
وهم الحرنانيون وهم منسوبون الى حرنان بالحاء والراء المهملتين
والنون رئيسهم وهم التخميسيون القائلون بقدماء خمسة ومرادهم

بالخلا هو المكان كما ان المجوس ثنويون والنصارى تثليثيون وبعضهم عبروا
من ثلثة اقانيم باقنوم الوجود واقنوم العلم واقنوم الحيوة وكلامهم
اقرب الى التاويل وان جعلوا التثليث باعتبار المفهوم العنوانى لا
الحيثيات المختلفة للوجود والعلم والحيوة كانوا موحدين وهؤلاء
الفرق الثلث مشركون ءارباب متفرقون خيرام الله الواحد القهار
والضمير فى انها خمسة راجع الى الالهة المستفادة من المقام لا الى
الالهة لمكان الهيولى وغيرها ولا الى المادة مثل السوابق لهذا ايضا
وهؤلاء اقرب الكفرة الى المعقول اى كل هؤلاء الفرق المعدود
اقوالهم يعدون انفسهم من ارباب المعقول حاشاهم عن نسبة
هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهلية الثانية يعدون انفسهم من اهل
الكلام والمليين وحاشا الملة البيضاء عنهم حين كان يصلح لوجوده
هذا هو القول بالاصلح وان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال
وعلم الله ذلك منه وهذا هو المخصص لحدوثه والعاقل يعلم ان
اية مصلحة تفوت لو كان العالم متنبرا اضعافا مضاعفة لنود
الوجود الذى هو خير محض واية مصلحة فى العدم الذى هو شر محض قوله
ما تخيله فى وهمه اه لعلك تتوهم ان الصواب ان يقال ما توهمه
او تصوره فى وهمه لان الوهم يدرك المعانى لا الصور المتخيلة و
ليس كذلك لان المراد بالتخيل فى الوهم ما هو فعل المتخيلة من تركيب المعنى
بالمعنى كتركيب الالهية بالحق بالمعنى الذى استحسن وهمه ومن المقربات

ان القوة

ان القوة المتصرفة اذا استعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا استعملها العقل
تسمى مفكرة والمراد بالتصور فى الخيال مثل تصوير الخيال نور السموات والارض
بصورة نور الشمس واحاطته بصورة الامتداد الكلى بنور هدايته
اى بنور مستعار من الله يكتحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واعرفوا الله بالله ما
تصوروه المراد بالتصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق وتصديقهم
بان غير الله هو الله انما هو لان الكمال عند كل طايفة شئ فكل واحد من
الناس يخضعون عند الكامل المطلق ويعشقونه ويمجدونه وهذا
فطرة الله التى فطر الناس عليها الا ان كفرهم لاجل تصديقهم
وقد قال عليه السلام اول الدين معرفة الله وكمال المعرفة التصديق به و
الاولى ان يقال كفرهم لاجل حصرهم وتقييدهم الحقيقة المحيطة جلّ ملك
فى كل الحقايق ساير وليس له الاجلالك ساتر وايضا جميعهم مسلمون
لانهم يدركونه وكفرهم لاجل عدم استشعارهم باستشعارهم
فان المستشعر به ماذا كما قيل اگر مؤمن بدانستے كه بت چيست يقين
كردى كه دين در بت پرستيست لان امره ماض المؤثر بهذا
الامر المهية فى الكل والمادة فى البعض والامر الوجود الذى هو كلمة كن
اذا تعلق بمهية قبلته والصورة التى اذا تعلقت بمادة انقادت
لها فاذا قال الحق لمهية الالف اقبلى الوجود الاستقامى قبلت وللمهية
الدال اقبلى الوجود الاعوجاجى قبلت وللمادة الورد اقبلى الوجود

العطرى قبلت ولمادة الشوك اقبلى الوجود الشوكى قبلت وهكذا في
المهيات والمواد الاخر ففى الكل لاسبيل الا الطاعة لا تستطيع تمردا ولا
خلافا لان امره الذى بلا واسطة بخلاف الامر التشريعى لانه امره الذى
بواسطة مظهره الاعظم وهو لسان الله تعـ وهذا كما ان النفس الناطقة
امرها القواها الذى بلا واسطة من جارحة او غيرها ماض على تلك
القوى واما امرها الذى بواسطة اللسان وغيره ففيه يتطرق الطاعة
والمعصية اعلم ان الاول تعـ اشد سار ومسرور ومبتهج ومبتهج
بذاته اعلم ان محبة الذات للذات وللاثار باعتبار الذات تعبر
بعبارات مختلفة كالسرور والابتهاج والرضا والاراده والعشق و
الاغتباط ونحوها والتوقيف الشرعى ان منع كونها او كون المشتقات
منها اسماء لله تعـ لمن يمنع الاسناد والتوصيف كما انه منع من اسمية
الخاتم والطابع مثلا لا الاسناد والتوصيف كقوله تعـ ختم الله على
قلوبهم وطبع على قلوبهم وبين اهل الشرع خلاف فى اطلاق لفظ العشق
عليه تعـ والحق جوازه لقوله تعـ فى الحديث القدسى من عشقنى عشقته ومن
عشقته قتلته ومن قتلته فعلى ديته ومن على ديته فانا ديته فهذا
الحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء كان بالبناء للفاعل او بالبناء
للمفعول وقد رواه جم غفير من المعتبرين من العامة والخاصة حتى كثير
من اهل الحديث كصاحب المجلى ابن جمهور والمحقق البهائى والعلامة
محسن الفيض قدس الله اسرارهم وغير هولاء والسر فى عدم تداول العشق
على لسان

على لسان الشرع كثيرا ولا على السنة الطريقة ان النبى من حيث انه نبى مؤدب
الناس بالاداب الشرعية ومنظم عالم الكثرة والعشق مخرب لها ناقض
تارك اياها فلم يتكلم به كما لم يتكلم بما هو نبى من مقام الوحدة
الا من حيث هو ولى كقوله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب
ولا نبى مرسل وهكذا الشعر فانه من ملايمات العشق وما ينبغى له قوله
اجل مدرك آه اما انه اجل مدرك فلان العقل الانسانى اعلى مدارك
الانسان والله تعـ مبدع العقل الكلى الذى فوقه فكيف المدارك الاخرى
واما انه ابهى مدرك فلانه اجمل من كل جميل واجل من كل جليل وكل جمال
وجلال ظل جماله وجلاله واما ان ادراكه اشد ادراك فلانه لم تعم من الحضورى
والحصولى الحضورى ومن الفعلى والانفعالى الفعلى ومن التفصيلى والاجمالى
التفصيلى ومن الاكتناهى والوجهى الاكتناهى واتمية واحد من الثلثة
تكفى فى اتمية الابتهاج والعشق كيف وقد اجتمعت فيه تعـ دفع سعا
العشاق المشتاقين العشق اعم من الشوق اذ فى الشوق وجدان بوجه
وفقدان بوجه وكل شائق عاشق ولا عكس فالنفوس الفلكية لجواز
الفقدان عليها لكونها ناقصات مستكفيات عاشقات شائقات
بخلاف العقول لكونها تامات لا يجوز عليها الا الوجدان فهى عاشقات
خاصة فاول عشاقه ذاته الاقدس كما قال فالاول اجل مغتبط بذاته
وبعده المراتب الاخر على ما ذكره مش وهو ايسر غرض واسهل عرض تعريض
بالقوم بان تحصيل الاوضاع للاجسام الفلكية والشوارق لنفوسها غاية

سهلة بل لا بد لها من الاستكمال ذاتا وجوهرا بالحركة الجوهرية وفى كل صفاتهم بتجدد
الامثال كما فى الصفتين اللتين قالوا بالاستكمال فيهما فى الازمنة الغير المتناهية
وكيفية وصول الافلاك الى الغايات تتم بالحركة الجوهرية والتبدل الذاتى
فكل فلك له افراد متصلة ولكل منها قبض وتسليم لله الواحد القهار فى
وقت وقت شيئا فشيئا وذلك قوله تع كل يوم هو فى شان ففى كل
حين ابتداء واعادة وايجاد وايصال ووصول لكل منها الى الغاية بحيث
لا يبقى منه اثر وخبر واما الوصول الى الغاية بنحو الانسان حيث انه يترك
البدن واستعمال الالة عند كماله وتحول النفس الى عالم المعنى فهو غير
متات لها نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل انچه در سر
سويداى بنى ادم از دوست فكما انه لا يمكن للملائكة المقربين العروج اليونسى
ولا يتيسر لهم مظهرية الاسماء التشبيهية كذلك لا يتاتى للفلك
الغاية التى للانسان الكامل مع انه يلزم منه انقطاع الفيض لان
الفلك بحركته رابط الحوادث الكونية الى القديمة ولولاه لما تكون
متكون واما الوصول الى الغاية بان يصير نفسه مفارقة عن بدنه
ولا ينقطع الفيض بان تتصل نفسه بعالم العقل ويترقى نفوس
كاملة من عالم العناصر ويرفض الابدان وتتصل بالافلاك وتحركها ثم
تترقى هذه وتتصل بعالم العقل ثم يحصل بدلها من هذا العالم
وهكذا فهو تناسخ باطل واعلم ان قيام القيمة والطامة الكبرى و
بعبارة اخرى وصول كلية العالم الى الغايات حتى تبلغ الى غاية الغايات

طولى لا عرضى فان جميع الصور فى الحركة حتى تصير مشتدة واشتدادها
ان تستغنى عن المحال وتتحول الى عالم المثال وتصير كنقوش قائمات بذواتها
لا بالالواح وتكون متعلقة بل عين التعلق بالمعانى وجميع النفوس فى
الحركة حتى تصير مشتدة واشتدادها ان تستغنى عن استعمال القوى
والمواد وتصير عقولا فالنفوس الناطقة القدسية تصير عقلا فعالا
وروحا قدسيا والنفوس الحيوانية تصير عقولا متكاثرة فى الطبقة
العرضية فتستهلك فيها وهى محشورة الى الله تع واما النفوس الفلكية
فعلمت كيفية وصولها الى الغايات ويوم القيمة يوم نسبته الى كل
الاوقات بل الى الدهر الذى هو وعاء المجردات كنسبة اليوم الزمانى
الى ساعاته ودقايقه فى الشاملية والمشمولية بل نسبة الاوعية الى
هذا الوعاء نسبة ذوات الاوعية الى الحق المحيط تعالى شانه وجعل
وعاء الوصول الى الغاية من الاوعية الزمانية للموجودات التى فى السلسلة
العرضية الزمانية من الاوهام العامية فطلب الغاية الاخيرة متوجها
الى غابر الازمان كطلب مبدء المبادى ملتفتا الى مواضى
الاحيان فكما ان الحق المنزه جلت عظمته فى مرتبة احديته وواحديته
لتماميته واحاطته وتجرده عن المهية فضلا عن المتعلق فضلا عن المادة
لا يسعه الزمان كذلك فى مرتبة قهاريته وظهوره بوحدته فى اخرويته
ان قلت كيف دثور كل العالم وخراب جميع الدنيا القائل به الحكماء والانبياء
قلت الوصول الى الغايات بنحو التحول ومعلوم ان عند التحول فناء المتحول

منه فی المتحول الیه والا لم یبلغ الغایة الا تری انه عند صیرورة النامی حیوانا
والحیوان انسانا والعقل بالقوة عقلا بالفعل لم یبق من السوابق اسم ورسم
فعند العقل بالفعل لم یبق عقل بالقوه فهکذا فی الانسان الکبیر ومع ذلک
لا فعلیته وکمال فی مرتبته سابقه الا وفی اللاحقه مثل ما تری فی الکل الافرادی
اجده فی الکل المجموعی فاقرء وارتقا ما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحده
ان قلت کیف وصول الابدان الی عالم العقل وتحولها الیه ولا تطرق
للمواد الیه قلت اتصال الصور التی هی کمال هذه الصور المادیة واشدها
بعالم العقل فانها کاظلال لذلک العالم اتصال هذه فان فعلیة الصوره
وتکاملها فعلیة مادتها وشیئیة الشئ بتمامه وکماله ووصول تمامه
کماله وصوله سیما ان الحرکة متصلة واحدة والاتصال الوحدانی مساوق
للوحدة الشخصیة وخصوصیات المراتب لشئ واحد ممیزات لا مشخصات
حتی تصیرها اشخاصا وهذا لا ینافی ان یبقی شیء هو نوع اخر باسره تحرک
مرة اخری الی الغایة لیس بجنس للبالغ الی الغایة بل ولا مادة له بما هی
مادة له ان قلت فبعد وصول الکل الی الغایة الکبری ینقطع الفیض
لان ذلک انما هو بالدثور الکلی قلت انک مانوس بالبعدیة الزمانیة
بوهمک واخذت الکل الغیر المتناهی منزلة الکل المتناهی فان استخلصت
من الوهم والخیال وعرفت ان ذلک البلوغ طولی وتوجه الی الباطن
وباطن الباطن وعرفت وعائه ونسبته وعائه عرفت ان المتحرکات
المترقیات الغیر المتناهیة تصل الی الکمال فی ازمنة غیر متناهیة لان وعاء

کلشئ بحسبه ان متناهیا فمتناه وان غیره فغیره فاین البعد الزمانی حتی
ینقطع الفیض فیه کما انک اذا قلت بالحدوث فی کلیة العالم وبعدیتها
لمبدء المبادی لابد ان تحافظ البرهانین فتکون ذا العینین فتجمع بین
الحدوث ودوام الفیض وقدم الجود من قدیم الاحسان والا حفظت
شیئا وغابت عنک اشیاء وذلک یستتم بالقول بالحدوث الدهری
الذی حققه السید الداماد س وقررناه فی مواضع اخری او بالقول
بالحدوث الزمانی بمعنی التجدد الذاتی وسیلان الطبایع کما حققه المص
س کذلک یجب علیک ان تجمع بین الوضعین وهو الحسنة بین
السیئتین بل الفوز بالحسنیین فتؤمن بدثور الدنیا باجمعه وبلوغ
العالم الی الغایة القصوی بکلیته وتوقن ایضا بعدم انبتات
جوده وعدم نفاد کلماته وعدم افول نوره فاعرف تفلح ولا یعذلنی
اخوانی فی شیء علی خلاف وضع هذه التعلیقه فان هذا المطلب من
اهم المطالب   نفوس المترددین ای الذین لم یتمکنوا فی مقام
التمکین ولم یتخلصوا من التلوین فقد یتعلقون بالملأ الاعلی وقد
یسقطون فی مهوی الدنیا ولم یذکر اصحاب الیمین من السعداء
وهم من عشاقه فی المظاهر الجزئیة کاصحاب الدنیا الا ان هؤلاء یطلبونه
فی المظاهر الجزئیة الداثرة الفانیه واولئک یطلبونه فی المظاهر
الجزئیة الدائمة الباقیة اذا درجهم فی نفوس المترددین لعدم تخصیص
الجهة العالیه بالجهة الکلیة حتی یشمل الجزئیة وح العلو باعتبار جنبته

البقاء   انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطا كان او مركبا الا وله نفس وقوة
المراد بالنفس الصورة المثالية المتشخصة من المثل المعلقة فانها من شؤون
النفس الكلية منزلتها منها منزلة الصور الخيالية من نفسك المنطبعة
نفسية كل نفس بالصور الخيالية اذ في مرتبة ادراك الكليات عقل
بل كل واحد من الكليات العقلية عقل ولذا قالوا تسمية النفس بالعقل
باعتبارها فيسمى عقلا بالملكة وعقلا بالفعل وعقلا مستفادا وعلى القول
باتحاد المدرك والمدرك فكون كل صورة مثالية من عالم المثال الاكبر والاصغر
نفسا واضح   لابد وان يكون امرا عقليا وذلك لانه لا يمكن ان يكون
الصورة فاعلا للهيولى بان تاثير الجسم والجسماني بمدخلية الوضع كما قرر و
الوضع لا يتصور بالنسبة الى الهيولى اذ لم توجد بعد وحيثما وجدت فهي
غير وضعية اذ الوضع في المراتب المتاخرة عن وجود جوهر الهيولى وايضا ما يتصور
ان تكون فاعلا مستقلا للهيولى صورة ما وهي واحدة بالعموم والهيولى واحدة
بالعدد والفاعل لابد ان يكون اقوى من المنفعل فصورة ما في الحقيقة شرط
لوجود الهيولى وفاعله الواحد بالعدد الذي هو المفارق والصورة الجسمية متجددة
بالامثال والنوعية متجددة بالمراتب المتفاضلة او المتناقصة والحركة لابد لها
من اصل محفوظ وامر ثابت والا لم تكن حركة بل تكونات وتفاسدات ابتة
فلابد من نفس بها ثبات موضوعها وهو المطلوب   في لمية دخول الشر في
القضاء الالهي اي بسبب الهيولى كما سيصرح فالهيولى جنة ووقاية للحق تعالى
في باب انتساب الشر الى الوجود كما ان المهية جنة ووقاية له في باب انتساب

النقص

النقص اليه كالنقيصة الامكانية التي تتراءى في العقول المفارقة المحضة وكما ان
دخول الشر في القضاء الالهي فهي انه بالعرض ومعنى بالعرض فيه مشربان
احدهما عذب وحلو والاخر اعذب واحلى فان الاعذب ان الشر عدم
كما ادعى بداهته والعدم لا يمكن ان يكون مجعولا للقضاء بالذات لانه
وجود وحق وهذا نفي وباطل لكن لما كان عدم الملكة فهو مجعول بالعرض
للملكة وهذا مشرب افلاطون الحكيم المتاله والعذب ان الشر ان كان وجوديا
وامكن ان يكون مجعولا بالذات للخير المحض لا نجزه غالب على ما علم في التقسيم
المشهور والخير المحض لا يترك الخير الغالب للشر المغلوب الا انه بما هو ذو خيرات
غالبة مجعول لا بما هو ذو شر مغلوب فالنار مجعولة بما هي ذات خيرات لا
تعد لا بما هي محرقة لثوب مسكين والوهم مجعول بما هو مستعمل القوى النفسانية
في خيرات كثيرة وبما هو مدرك المعاني الجزئية الفاضلة الجيدة كالخوف عن
المهلكة لا كالخوف عن الميت وهكذا وهذا مشرب ارسطاطاليس الحكيم
الالهي   دون الطبايع والاجرام وكذا دون الاعراض الاخرى غير الاضواء
والانوار العرضية فيسمونها الهيئات الغاسقة وعنده تعالى لا اختصاص
للنورية بالانوار العرضية والاسفهبدية الفلكية والانوار القاهرة
الاعليين والادنيين ومرتبة قدس نور الانوار بهر نوره كما عند الاشراقية
بل الوجود بشراشره نور والوجوب الذاتي نور على نور   ظهرت فيها
اولا الاجرام الشفافة اي الصور النوعية الفلكية بل ظهرت فيها اولا
الصورة الجسمية الواحدة في الطبع في الافلاك والعناصر والمراد بالاولية

في الاجرام الشفافة التقدم بالطبع لكونها علل العنصريات، واحيازها ومن المراد
احتمال الوجود احتمال الانوار الاسفهبدية وقواها واشار الى كثرة جهات
القبول بقوله لضعف قوتها وبقوله لتضاعف جهات الاعدام وبقوله وبما
هي في اصلها من عالم النور   وبما هي في اصلها من عالم النور اه فان
وجودها وان كان قوة الوجود والقوة بالنسبة الى الفعلية ظلمة الا انها
بالنسبة الى العدم المطلق نور كما ان الظل ليس بنور بالنسبة الى النير
وشعاعه الا انه نور بالنسبة الى الظلمة وفي ذاته ايضا وكذا القوة والاستعداد
في نفسها وجود اذ للوجود مراتب وكلها نور لان الوجود ظاهر بالذات و
مظهر للغير وكل ظاهر بالذات ومظهر للغير نور فالوجود نور واعلى مراتبه الوجود
الذي هو فعلية محضة لا قوة تعتريه وادناها الوجود الذي هو قوة بحتة
لا فعلية فيه الا فعلية القوة ولهذا فالهيولى نوع بسيط جنسه محض في
فصله وفصله محض في جنسه وهذا معنى نوريته   وقد مر ان الجسم من
حيث هو جسم اي من حيث هو جسم بالمعنى الذي هو جنس لا قوام له بدون
الطبيعة فانه في ان يصير نوعا من الانواع المتكافئة محتاج الى الصورة النوعية
وهي الطبيعة السارية في كل الاجسام وليس المراد من الحيثية الجسمية فقط اي
بالمعنى الذي هو به مادة ونوع من الانواع المرتبة فانها في نوعيتها المرتبة غير
محتاجة الى الصور النوعية المتكافئة لانه اذا كانت الهيولى نوعا بسيطا
في نفسها فكيف الجسمية والصور النوعية انما سميت صورا منوعة لان
التنوع التكافئي في الجسمية وفي الهيولى بها ولهذا بعد تمامية الهيولى في

المتحقق

المتحقق بالصورة الجسمية فهي محتاجة بعد الى الصور النوعية ولكن في التنوع
اي في صيرورتها نوعا نوعا في تحصلاتها الثالثية كالجسمية او الهيولى المجسمة
في التحصلات الثانوية لا في التنوع المرتبي الذي ذكرناه فان كلا منهما
نوع برأسه في السلسلة الصعودية وان لم يكن كل من الثلثة منفكة
من الاخريين ولكن فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء دائما وان يكون
الشيء نفس الشيء ثم ان الفرق بين الدليل الذي ذكره هاهنا على وجود
النفس اي الصورة المثالية للشيء وبين الدليل الذي ذكره في الاشراق
الثامن ان هاهنا استدل من مسلك عدم ربط المتجدد بالثابت
الا بمتوسط وهنالك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع في الحركة بوجه
اصل محفوظ   وهكذا ذات الطبيعة نفس اي بما هي ماخوذة
لا بشرط وانها من صقع النفس ولا سيما الطبيعة المجبولة على طاعة النفس
كما مر   ثم ما يلحق الجسم اه اي للطبيعة افعال ثلثة احدها الجسمية و
ثانيها الحركات الطبيعية من الاينية والكيفية والكمية والوضعية
وثالثها ما يحصل من الحركات في الغايات من التحيزات والالوان
والطعوم والروائح والاشكال والمقادير ونحوها والمراد بالفعل ليس
المعنى المصدري بل مثل الظل اذ المعنى بالفعل هو الناشئ   ومن
شأنه ان يتقطع ويتفرق فيغيب ذاته عن ذاته من جهة التباعد
المكاني والتمادي السيلاني الزماني والوغول الهيولاني لان وجود
صورته للهيولى فشأنه الذاتي هو الكثرة فما هو شأنه الكثرة كيف يكون

علته لوحدته واتصاله   فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه أ هذه العبارة
وسابقتها ناصة على الحركة الجوهرية والمراد به من بيدها وهلاكتها لولا
النفس ان الاجرام باعتبار تفرقتها المكانية والزمانية وغيبوبتها المكانية
والزمانية في كل جزء من الاخر متشابكة بالاعدام والبطلان وما يرى
فيهما من ثبات ما فانما هو من اشراق النفوس وفي النفوس بما هي نفوس
من اشراق العقول وارباب الانواع ورب الارباب فاذا نزعت هذه
الاشراقات عنها ورددت الودايع الى اهلها ولاحظتها فقط و بشرط
لا ظهر بيدها وهذا هو دثورها على ان ما في لحاظك وعملك من الهيولى
الاولى والهيولى المجسمة والهيولى المنوعة بالطبايع السيالة اللواتي
هي نيران ذات لهب ذي ثلث شعب وظلمات بعضها فوق بعض اذا
اخرجت يدك لم تكن تراه لم ثبات ووحدة ونورية لان العلم مطلقا
وجود نوري وهذه اشياء وجودها العلمي اشرف من وجودها المعلومي
كما ان الوجود الواجبي والمفارقي الذي من صقعه تعم وجوده المعلومي اشرف
من وجوده العلمي الذي للعلماء من المخلوقين   بانها تنمو وتنبت الكلاء
اي تحير مادة للنبات وكذا للحيوانات والمعادن وكما يسند الفعل الى
الفاعل قد يسند الى القابل والا فمعلوم ان لا نمو ولا حس للارض وكون
النبات والحيوان ذوي نفس واضح ايضا ان قلت هذا غير محوج الى النفس
لان الصورة المذكورة بسبب الهيولى قلت اصل القابلية بسبب الهيولى
ولكن القابلية المخصوصة والاستعداد الخاص بحيث يترتب الآثار الى حصته

من القوام

من القوام والمتانة والاستمساك ونحوها بسبب الصورة الارضية والصورة
الطبيعية مستمدة في الوحدة والاتصال والبقاء ونحوها من الصورة المثالية
كما مر فالمستعد وان كان هو الهيولى لكن ما به الاستعداد هو الصورة و
هذا كما ان القابل والمستعد للصورة الانسانية هو الهيولى لكن ما به
الاستعداد لهذه المستعد له في اطوار الخلقة صور النطفة والعلقة والمضغة
والجنين ان قلت العناصر الاخرى ايضا كذلك قلت لا باس به لانها
ايضا ذوات نفوس واثبات شيء لشيء لا يستلزم النفي عما عداه الا
ان الارض الزم لانها العنصر الغالب وكالا دعام لهذه   فانها
بنات ارض تشبيه بالبنات   وانما تتكون هذه فيهما من اجل
الكلمة ذات النفس المراد بالكلمة رب النوع وهو فوق النفس وصاحبها
وخلاصة كلام المعلم ان التمكن والانقياد في الارض للتصاوير المخصوصة
وكونه ما به الاستعداد لها بسبب النفس التي هي الصورة المثالية كما ان
شان رب النوع للارض الطاعة والانقياد لارباب الانواع الاخرى و
نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام وهو ابدع من
جهات الذل والفقر في السوافل من الانوار القاهرة بالنسبة الى
العوالي كما في قاعدة الاشراق فالاراضي ثلث ارض طبيعية ملكية وارض
نفسانية ملكوتية وارض عقلية جبروتية وكلها حية لكن الاولى بالعرض
والاخريين بالذات بل هنا رابعة هي اللاهوتية هي الصورة العلمية
السابقة على الكل وهكذا الكل شيء كما سيصرح المصنف   وايضا لا يعلم

الحواس آه لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض
لها والنفس عالمة بها لكون ماهياتها محفوظة فى كلتا النشأتين والوجود حقيقة
واحدة لا تفاوت فيها الا بالكمال والنقص وللنفس وحدة جمعية
كما ان هيولى كل فلك آه على هذا مذهب ش فلا ميز فى صرف القوة كما لا ميز فى
صرف الفعلية فهيولى جميع العالم واحدة واما على مذهب المشائين فهيولى
كل فلك مخالفة بالنوع لهيولى كل فلك آخر وكذلك للهيولى المشتركة فى العناصر
ونوع كل منحصر فى شخص كما فى العقول   بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية يحتمل
ان يراد بالجهات الجهات التى فى المصادر لا نفسها كجهات الشهود والاشراق
والقهر والذل والحب ونحوها التى هى بازاء ارباب الانواع ولكن على هذا يرتفع
التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه ش يقول به كما فى مراتب اصل
الوجود كيف وهو يصرح مرارا بان الاولية فى العقل الاول ذاتى له والثانوية
فى الثانى وهكذا فالاولى ان يراد بها بقرينة قوله كانها شئ واحد اختلفت
افاعيله جهات فاعليتها فيما دونها وهى المراتب والدرجات التى فيها
خلاصته ان العقول تتخالف باعتبار معلولاتها كالافلاك والانواع الاخرى
كما ان الهيولى تختلف باعتبار مقبولاتها ولا ينافى الوحدة التى بصددها
لان المراتب تميزات لا تشخصات حتى تصير اشخاصا فتكون كالعقل بالفعل
والعقل المستفاد والعقل الفعال لشخص واحد فمراتب العقول شئون
وشئون ذاتية لشخص واحد كنفس شخصية لها مراتب ولطائف والتوفيق
بين ما قاله ش وبين ما قاله المشاؤن من الاختلاف النوعى بينها فضلا عن

الشخ

الشخصى ان نظرهم فى الاختلاف النوعى الى مهياتها ومفاهيمها المتخالفة
وفى الاختلاف الشخصى الى المراتب المتمايزة ونظره ش الى وجودها الحقيقى
وعدم المكثرات المادية ولو كان المادة بمعنى المتعلق كما فى النفوس وان
المهيات اعتبارية والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك
سيما الوجود المفارقى المحض والى انها من صقع الربوبية وانها موجودة
بوجود الواحد الاحد باقية ببقائه   وذلك قوله تع وما امرنا الا
واحدة بان يكون الامر فى الاية المباركة عالم الامر اى عالم العقول سواء
كانت فى البدايات او فى النهايات متحد جانهاى شيران خداست
واطلق الامر عليها لانها نفس كلمة الله ولم تخرج من كلمة كن لان
المؤثر هنالك مستهلكة فانية واحكام الوجوب قاهرة مفنية
ولو حمل الامر على الوجود المنبسط على كل بحسبه والماء السايل فى الاودية
بقدرها كان شاهدا ايضا لما علمت من استهلاك المؤثر هنالك
فلم يبق ولم يكن فيها الا امر الله ومشية الله سيما على قول
الشيخ الاشراقى والمص ش انه لا مهية للعقول   فتحدس من هذا ان
ليس هذا تنظيرا للمقام بل موصلا الى نفس المطلب فان الفصل الاخير
هو الناطق ومعناه المدرك للكليات والادراك لها فى اول الامر
بالقوة كما فى حد العقل بالقوة والهيولانى وفى مرتبة العقل بالفعل بنحو
البسيط الخلاق للتفاصيل كما فى حد العقل بالفعل وفى مقام ادراك
العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاشتقاقى

هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الانواع وفعلياتها ومن ان كل علة

عالية اى الفاعل الالهى لا الطبيعى والسنخية معتبرة بين العلة والمعلول ومعطى

الشئ ليس فاقدا له وقد ادعى بعض المحققين بداهة هذا ومن ان حركة

الطبيعة اه وان هذه الحركة استكمالية كصيرورة النبات حيوانا وصيرورة

الحيوان انسانا وصيرورة الصبى رجلا حيث ان فيها وجدانا ثم وجدانا

وهكذا وليس من باب الانقلابات ومواقع الخلع واللبس حيث ان فيها

وجدانا وفقدانا لان فيه جميع صفات الاشياء اى ذاتياتها وعرضياتها

وبالجملة حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنوانى اما عين

ذات الموضوع او جزؤه او عارضه ويمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها

وعلمها وقدرتها وارادتها وغيرها من الكمالات التى مرجعها حقيقة الوجود

ففيه العلم وعلم كل العلوم وهكذا والاولى انسب بقوله كل الاشياء

وليس فيه صفة الا وهى تفعل شيئا يعنى ان هذه الصفات جهات فاعلية

فيما دونه وهذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة فى الكثرة منه كما ان الاولى

اشارة الى مقام الكثرة فى الوحدة كيف العقل وكيف الارض تلميح الى قوله

ارضيا حيث ان وحدته عددية ووحدة العقل وحدة حقة ظلية للوحدة

الحقة الحقيقية ان يكون واحدا اى فى ان يكون العقل واحدا اه وحذف

حرف الجر عن كلمة ان قياس مطرد اى الامثال اه كلمة اى استفهامية

يسئل عن نفسه تعيين الامثال العقلية ويجيب بان مرادنا المثليات

العقلية كالصورة الكلية النباتية والحيوانية ونحوهما فان كل كلى عقلى له وحدة

جمعية

جمعية ينسحب رداء شموله كل جزئياته ويسع وجوده بوحدته جميع وجودات

رقايقه فانك ان وجدت هذه اى صرت واجدا فاحصا عنها هل كل

كلى منها واحد ام ليس بواحد علمت ان كل واحد منها واحد وحدة جمعية

وانه شئ يوازى بوحدته اشياء كثيرة مختلفة من نوعه فكلمة الباء فى

باشياء للبدلية واما الكلمة التى فى الهيولى اى الكلمة التكوينية من القوى

الحيوانية والنباتية التى فى الهيولى فهى واحد وحدة عددية فانها

مختلفة الذات لذوات اخرى لعدم جامعيتها وفى بعض النسخ مختلفة

الصفات والمراد بالصفات ما مر من الاوصاف العنوانية التى

عين الذوات الروح ملكة من ملائكة الله له سبعون الف وجه

بيان للكثرة فان العقل الكلى بسيط الحقيقة بعد مرتبة الحق سبحانه هو كل

الاشياء فانظر الى كثرة انواع الثوابت والسيارات والعناصر البسيطة

والمركبات وطبايعها ونفوسها وعقولها والى كثرة افراد كل نوع و

مراتبه والى كثرة السنتها ولغاتها ففى العقل جميع هذه بنحو الرتق و

اللف ويمكن بيان النكتة بوجه كلى ان الافلاك والعناصر عشرة

ولكل سبعة ابطن مثل اللطايف السبع للانسان من الطبع والنفس

والقلب والروح والسر والخفى والاخفى وكل من هذه مظهر للالف من

اسماء الله تعالى وان كان المراد الروح الانسانى المتصل بروح الامين

فيمكن ان يراد بالعشرة القوى العشر الظاهرة والباطنة التى فى كل من

اللطايف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل شئ فيه معنى

والمسموع والسر
كلشئ كان فى كل منها كلها فكاعرابها عما فى الضمير من الغيب المكنون
كانت السنة مسبحة   فى عالم الاله قد عبر عن عالم الجبروت بعالم
الاله لان العقول من صقع الربوبية موجودة بوجود الله لا بايجاده باقية
ببقاء الله لا بابقائه واحكام الوجوب عليها غالبة واحكام الامكان
فيها مستهلكة فكل منها يقول بلسان حاله من رآنى فقد راى الحق تعم
وربما يسميها المثل الالهية وجه التسمية امران احدهما انها مثالات
لما فوقها من اسماء الله الحسنى والاخر انها امثال لما دونها فان العقلانى
من كل نوع والطبيعى منه مشتركان فى المهية ولازمها ولما فوقها ايضا
من صور الاسماء كالانسان اللاهوتى   ان القسمة اى القسمة العقلية
والقضية المنفصلة فان العقل يحكم بان الانسان مثلا اما سيال واما
غير سيال كما يحكم بان الان اما سيال واما غير سيال والكيف اما
سيال واما غير سيال وكذا فى الوضع والاين والكم والمراد بمعنى الانسانية
الكلى الطبيعى الصادق عليهما وقد عبر فى الاحاديث عن الانسان الثابت
بادم الاول وعن الثور بثور تحت العرش لا يرفع راسه استحياء من الله
تعم وعن الديكة بديكة تحت العرش اذا صاحت تبعتها الديوك
الطبيعية فى الصياح ونحو ذلك والى هذه الثابتات من افراد الانواع
يشير كلام المولوى قرنها بر قرنها رفت اى همام واين معانى برقرار
وبرو دام والاكثر فى كلمات العرفاء اطلاق ارباب الانواع على اسماء الله تعم
واياها يتلقى العقل اى ينال العقل المثل النورية حين ادراكه للكليات

العقلية

النفس
العقلية كما مر فى مبحث الوجود الذهنى ان ادراك الكليات مشاهدة
ارباب الانواع التى فى عالم الابداع ولكن من بعيد   وجعلوا العلوم
والبراهين آه اى اعتقدوا ان العلوم الكلية التصورية من الحدود
والرسوم والتصديقية من البراهين والادلة توءم نحو هذه ونيلها
فالحدود والرسوم لنيل ذواتها والتصديقات الموصلة لنيل صفاتها
لكن مراتب النيل متفاوتة فهذه كانوار تنير ذوات الافراد الطبيعية
المثالية واحكامها وصفاتها ولولاها ولولا انارتها لم يعلم شئ اذ
الجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا اذ المبادى الكلية انما تقام على الكلى
لا على الجزئى وعلى الامر الدائم لا على الداثر الزايل فلولاها لصعب الامر باستعلام
كل جزئى جزئى اى ظواهرها لا حقايقها   فان قلت انه ناظر الى
قوله ان للانسانية معنى واحدا الى قوله فهو اذن المعنى المعقول المفارق
ومعنى مشترك هو مهيتهما والكلى الطبيعى الصادق عليهما ويمكن
ان يقال مناط الحمل جامعية ذلك الوجود المفارق وجودات اصنامه
بنحو اتم وابسط ومحكاية هذه الوجودات ذلك بنحو الضعف والتفرقة
فهذا مثل ان يقال الشمس هى الاشعة للسنخية لكن بلا تجاف عن مقامها
الشامخ والفرق بين هذا وبين ما قال ان جهة الاتحاد على ما قال هى الكلى الطبيعى
وعلى ما قلنا هى الكلى العقلى ويرجع الى ما يقول فى بيان الكلية   مراده
من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعم والصورة مهية الشئ التى
هو بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر اخر وهكذا ولا سيما

ان الصور العلمية التي هي للاشياء ماهي عليه وما في نفس الامر فيصح ان هنالك
انسانا اخر وسماء اخرى وماء اخر وهكذا والقيام بذاته لا يصادم قولهم
بقيامها بذواتها لانها هنالك موجودة بوجوده تعم وهو تعم كمالها وتمامها
وقيامها بباطن ذواتها قيامها بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المحشي
من انها قائمة بالغير وهو ان المراد منها وجود الطبايع النوعية
نقولهم ان في معنى الانسانية انسانين حق اذ كان زيد انسان كذلك
القدر المشترك بين الاناسي انسان وقولهم انه موجود حق لان الكلي
الطبيعي موجود وقولهم واحد نعم واحد نوعي وقولهم مجرد نعم مجرد
في المرتبة وقولهم باق ابدي صدق لانه باق محفوظ بتعاقب اشخاصه
انما الداثر الزايل اشخاصه بناء على عدم التفرقة يعني على تاويل الشيخ
يلزم انهم لما راوا ان المهية المطلقة موجودة تفوهوا بان المهية المجردة
موجودة اي المجردة عن المادة ولواحقها لا المجردة من جميع ما عداها فانها
مح ولما راوا وحدتها النوعية وتجردها في مرتبة ذاتها تفوهوا بالوحدة
الشخصية والتجرد الواقعي حيث قالوا ان لكل نوع فردا مجردا بل لم يفرقوا بين
البقاء النوعي والبقاء العددي فراوا ان النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص
وتفوهوا بابدية الفرد المجرد وظني ان الشيخ اراد ان النوع الطبيعي باعتبار وحدته
الى الله حكمه حكم الحركة التوسطية والان السيال وباعتبار نفسه وتعاقب
افراده حكمه حكم الحركة القطعية والزمان فهو بالاعتبار الاول مثال نوري
الهي ومعلوم ان الحركة التوسطية ليس وحدتها بالعموم ولا بقاؤها بالنوع فكذا

مافي حكمها فتاويله وتاويل السيد المحقق الداماد ره متقارب بالماخذ
فحكموا بوجود المهيات المجردة متفرع على عدم التفرقة في المقامات الثلث
وقد شنعوا عليهم أنه فيه نظر لانهم لا يثبتون للاعراض ارباب انواع
وان العرض هنالك في مقام المعروض والمعروض في مقام العرض و
الا لزم القوة والفقد والموجودات هنالك تامات وكذا النظر في
قوله ومواد وصور فان المادة من خاصية هذه النشاة الهيولانية
واذا قيل ان موجودات نشاة في نشاة اخرى لم يقصد انها مع خاصية
النشاة فيها بل بنفض هذه عن ذيولها والا لاتحدت النشاة وانما
قال وان يوجد هنالك علم النجوم مثلا لان العلم موضوعات ومحمولات
فاذا تحقق الموضوعات واعراضها هنالك تحقق العلم اذ تحققت
بوجودها الرابطي لعقولنا وانما توجد في العقل اي المهية المجردة
عن المادة ولواحقها توجد فيه واما المهية المجردة المقابلة للمطلقة في
مباحث المهية فهي لا توجد في العقل ايضا لانها مجردة من الوجود العقلي
ايضا وقد مر امن نوع اصنامها الجسمية ام هي امثلة لها اول
يمكن استنباط المثلية من كلام الشيخ المتاله لا من وجوه استدلاله
قاعدة امكان الاشرف كما سيجئ والمشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة
اشتراط اتحاد مهية الاشرف والاخس حتى يلزم من امكان الاخس امكان
الاشرف اذ المواد الثلث من لوازم المهيات فيجب ان يكون جميع افراد
المهية ممكنة لو امكن فرد منها وواجبة لو وجب وممتنعة لو امتنع فلو

كانا من نوعين لم يجر القاعدة فيه اذ يقترح لعل عدم صدور الاشرف قبل الاخس لامتناعه
وقد نقل المص س هذا الشرط عنهم فى اواخر الهيات الاسفار ولم يتبين
ايضا هذا وما بعده وامثالها سهل الاخلال على القول باصالة الوجود وانه
بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوتة بالكمال والنقص والغنى والفقر
ونحوها وعلى القول بالحركة الجوهرية وجواز تحول الطبع الى النفس والنفس الى العقل
الفعال وعلى القول بان حقيقة كل نوع بفصله الاخير وان ما سواه من الفصول
والاجناس شرايط لحصوله قبل حصوله وفروعات له فى وجوداتها بنحو الكثرة و
ليست بخارجة عنه فى وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله فان البسيط
كل الكمالات الاولى والثانية التى فيما دونه بوجه اتم واما على عدم القول
بهذه المذكورات فهى عسرة الاخلال كما لا يخفى والشيخ الاشراقى لا يقول بهذه
ولم يبين ولم يكشف عن وجوهها   وافراد نوع واحد بالذات لما
اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الافراد تغليبا او من باب الثبوت
على الوجه الاولى لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا
بطريق اولى والا فمعلوم ان الانوار القاهرة مراتب نوع واحد بل شخص واحد
اذ لا مهية لها عنده كما عند المص قدس سرهما العزيز فضلا عن المادة مطلقا
والحال ان تعدد افراد نوع واحد بالمادة ولواحقها   واما خامسا فلظهور
تعدد هذه الاشخاص اه الاولى ان يدفع تاويل السيد المحقق الداماد قدس الله
نفسه وروح رمسه بان كلا من الانواع الطبيعية مأخوذة هكذا اى متدلية
بالمبادى العالية ومتعلقة معها بمبدء المبادى جل سلطانه انما هى مقام ظهور

تلك

تلك المثل النورية لا مقام خفائها وقاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لما فى
القاعدة بنحو ابسط واعلى ومرتبة الوحدة فى الكثرة لها لا مرتبة الكثرة فى
الوحدة لها فكلما افاده السيد س من ان الموجودات العينية بما هى واقعة
فى وعاء الدهر لها البقاء الدهرى لا الزمانى والوحدة الحقيقية وانها
المسلوب عنها احكام المادة وامثال ذلك مقبولة لان السنخية معتبرة
بين المبدء والاثر فاثر الكلى كلى واثر الواحد وحدة جمعية واحد وحدة
تناسبه فالافراد ماخوذة بشراشرها مجتمعة فى وعاء الدهر لا متعاقبة
كما فى سلسلة الزمان ظلال المثال النورى ورقيقة الحقيقة بل دقيقة
رقيقة الحقيقة والمقيد بما هو مقيد لا يليق ان يكون ظل المطلق لكن
لا يسمننا ولا يغنينا من جوع فانها هكذا قاعدة مخروط نوره ومقام
ظهوره ووحدته فى كثرته وتجليه على رقايقه فله مقام تنزه و
مرتبة جمع او جمع جمع ومقام كثرة فى وحدة والمثل فى ذلك المقام الشامخ
مجردة بلا تجريد مجرد ومعراة بلا تعرية معرى لا انها منه يجب عليها حكمه المجرد
ومسلوب عنها حكم المادة ثم الماديات ماخوذة كما ذكره وان كانت
دهرية لكن وعاؤها ادانى الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النورية
فان اوعية وجودها اعالى الدهر واما ما ذكره المص س هنا فى الرفع
من ظهور التعدد وكذا فى الاسفار فالسيد س ينادى بانها بما هى
مضافة الى المبدء الواحد واحدة ومن الماثورات من الحكماء ان الازمنة
والزمانيات بالنسبة الى المبادى العالية كالان كما ان الامكنة والمكانيات

والقطعية
بالنسبة اليها كالنقطة والتمثيل بالآن السيال والزمان والحركة التوسطية
قد مضى فتذكر   ومبدء تغيرها وتقومها هي الطبيعة اى كما انها مبدء
الآلات
الحركة الاينية وغيرها كذلك مبدء حركة الهيولى فى الاستعدادات والانفعالات
والزمان
فالمراد بالمادة هى الهيولى لقوله يبقى الامكان الى غير النهاية   والحركة والزمان
الى قوله بل هما نفس الحدوث جوابان عن سؤال اورد ثم عند استدلاله على
و
الحركة الجوهرية فيما سبق من انه لم لا يجوز ان يبق التجدد ذاتى للحركة العرضية
الذاتى لا يعلل فلا يثبت تجدد الطبيعة فيجيب اولا كما ذكرنا سابقا انه لما كان
الجوهرية
ما بالعرض منتهيا الى ما بالذات انتهت الذاتية فى التجدد الى الطبيعة
و
اذ الاعراض فى ذواتها وتجددها تابعة محضة وثانيا ان التجدد امر نسبى
بتجدد الشئ بما هو تجدد الشئ ليس بشئ حتى يقال انه متجدد فضلا عن ان يقال
حدوث   حدوث
انه متجدد بالذات انما هو تجدد فقط كما ان الحادث ليس بحادث انما هو
فقط فالمتجدد بالذات هو الطبيعة   فلابد لكل طبيعة عن محرك اه
طبيعة
فكما انه يقال لكل متحرك فلكى لا بد من محرك عقلى كذلك لكل متحرك هو كل
فى الانواع البسيطة والمركبة محرك عقلى لكن المحرك كما قال قسمان محرك
الطبيعة
يعطى الحركة كمحرك الصورة الجسمية ومحرك يعطى الوجود للمحرك الاول كمحرك
وهو المحرك الحقيقى اذ لولا اعطاؤه الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك
وهذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلى ولنا ايضا استدلال
عليهما من باب المحرك الغائى بان يقال للطبايع والنفوس مطلق غايات
المواد
فالكل بصدد الاستكمال حتى تتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه

فكما

كذلك
فكما ان الصور المادية تستغنى عن الهيولى وتتحول الى الصور الصرفة المثالية
العقول
المعانى والنفوس التى مضى ان لكل نفسا تتحول الى مثال نورى الهى وهو من
اى
التى فى الطبقة المتكافئة وهذه حشرها   فيكون صورتها المفارقة
النورية
كما ان الصور النوعية التى يقول بها المشائية صورها المفارقة كك المثل
صورها النوعية المفارقة عند الاشراقية وان لم يقولوا بالصور النوعية الجوهرية
المقارنة لانها عندهم اعراض لكنهم يقولون بالصور النوعية الجوهرية المفارقة
فعلوم
ووحدة الهيولى جنسية اى ضعيفة فان وجودها قوة محضة والا
والجنس
ان وحدتها عددية وهى قابل شخصى ولو كانت وحدتها جنسية وجوده
الفصل
وجودات كما علمت لم يكن باقية فى الاحوال ولم يصح ان يبق هذا ذاك فى
المفارق
والوصل وفى الانقلاب الم تسمع قولهم ان الواحد بالعدد الذى هو
ولا
مع واحد بالعموم الذى هو صورة ما علة لواحد بالعدد الذى هو الهيولى
الفاعلية
باس بكون الواحد بالعموم علة لواحد بالعدد لانه شريك العلة والعلة
الحقيقية هى المفارق وهو واحد بالعدد   فالطبيعة ينتظم ذاتها
من جوهر ثابت عقلانى اه مثاله كما م مخروط نور راسه ثابت وقاعدته
الثابتة
منصلة بماء متموج متلاطم فهذا النور الذى فى القاعدة متموج او كالشمس
لا
فى السماء المتصل شعاعه بذلك الماء ويتحرك الشعاع ويتغير عكسها بحيث
يبقى من شكلها رسم فهذه الطبيعة النوعية كالشعاع الذى فى القاعدة
وجسمه
والمثال النورى الالهى كنقطة الراس الواسمة لمخروطه ودايرته وسطحه
اخران
او كالشمس الثابتة فى السماء   شيئا محسوسا اى بالعرض وهنا انسانان

احدهما الانسان المحسوس بالذات والاخر المثالي او في الخارج ان قلت لا يلزم
المثل من مجرد الوجود في الخارج اذ لعل ذلك بقيامه بالعقل الفعال وشهود النفس اياه
فيه قلت لو كان قائما بالعقل الفعال يلزم عرضية الجوهر ايضا مع ان انتقاش
المبادي بصور ما تحتها يلزم منه انفعال العالي عن السافل وفيضان الصور
عليها مما فوقها يؤدي الى الكثرة في الذات الاحدية تعالى عن ذلك فبقي ان يكون
الصور قائمة بذواتها بما تخصصها من الوضع بيان لمشاركة المادة بان
القوى والطبايع لما كان تاثيرها بمدخلية الوضع كان تحصيل الوضع الخاص
كالمحاذاة والمقابلة ونحوهما بمادة القوة اعني الجسم الحامل لها اذ هو كسرير لها مقرب
للتاثير والتاثر والوضع لا يتصور كالقرب والمحاذاة بين القوة ومحلها فلا
تؤثر في مادة نفسها والا لكانت غنية عن المادة في الفعل وكل غني في الفعل عنها
غني في الذات فتكون عقلا هف اقول اشتراط تاثير القوة الطبيعية بالوضع
انما هو عند تاثيرها في مادة غيرها لان القرب او المحاذاة او المقابلة او ما في
حكمها يجعل مادة المنفعل كالمتحدة بمادة الفاعل فيسري التاثير منها اليها
واما مادة نفس القوة فلاتحاد ما بينهما لا احاجة الى الوضع المقرب واما الغني
عن المادة في الفعل فلا يلزم اذ نفي الخاص لا يستلزم نفي العام كيف وايجاد القوة
موقوف على وجودها ووجودها موقوف على المادة بل على وضعها اي جزء
المقولة كما انه لازم غير متاخر في الوجود والحق عندي ان يستدل بان القوى
والطبايع يمكن ان يكون للاثار فاعلا طبيعيا اي مبدء حركاتها لا فاعلا
الهيا اي مفيض وجودها الا انها مشوبة بالقوة والاستعداد وان سلمت الحق

فلا يعطي

فلا يعطي الوجود الا ما هو عري وبري ما بالقوة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود
فلكثرتها ووحدته فليكن معطي وجودها العقول العرضية واما سيلانها
حركاتها فلا بأس باستنادها الى القوى والطبايع لان الحركة امر بين صرافة القوة
ومحوضة الفعل فلا يلزم ابطال القوى والطبايع ولا تعطيلها والمشاؤون
لا يعنون بفاعليتها الا هذا ومع ذلك ينسب هذه الاثار اليها لئلا
يلزم ابطال القوى والطبايع وهذه النسبة لوجوه ثلثة احدها ان الطبايع
لما كانت مراتب نازلة من المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد
الى ذواتها وثانيها ان الفعل قد ينسب الى القابل الطبيعة فالاسناد اليها
ليس باقل من الاسناد اليه وثالثها ان فيض الوجود من المفارق يمر على
الطبايع والقوى اولا ثم على الاثار ثانيا ولا يعني بوساطتها الا هذا القدر
لما دريت من علومنا المشرقية اه تحقيق للتماثل بين الصنم وربه
الذي لم يعلم من كلام الشيخ الاشراقي بعد ما بين ان التفاوت بالاشد و
الاضعف والغنى والفقر غير قادح في التماثل في الحقيقة المشككة بذكر القاعدة
السابقة من ان شيئية النوع بالفصل الاخير خاصة فكما ان الفرد الجبروتي
من كل شيء بسيط كذلك الفرد الناسوتي لانه الفصل خاصة والفصول والاجناس
الاخرى مضمنة فيه بنحو اتم وابسط لانه جامع لوجودها وفعليتها وكمالها
وان كان وجود الجسم وفعليته وتجوهر الهيولى وانبساطها وكما انه لا جسمية
ولا نمو ولا نحوهما في الجبروتي كذلك لا عبرة بها وبموادها بما هي طبيعيات في
الناسوتي فكذا المادة اي كما ان الهيولى الاولى قابلة فالهيولى الثانية

كذا فانها حاملة للحقيقة لا انها جزؤها   يلزم وجودها من غير استعداد
ان اردنا بالقوى والمبادى وجودها الانطوائى فى الصورة الكمالية الاخيرة
فالمراد باللازم اللازم الغير المتاخر فى الوجود ومعناه ما لا ينفك عن الشئ
عقلا من باب ضرورة ثبوت الشئ لنفسه وان اردنا بها وجودها بنعت الكثرة
ولو فى صراط حركة مادة نفس الصوره فاللازم متاخر فى الوجود ولكن فى الوجود
الذى هو مرتبة من وجودها ومقامها المعبر عنه بالوحدة فى الكثرة فهى ح
فروعها وشئونها وفنونها بل اللاتى فى المواد المتشتتة الاخرى اظلتها
موادها مرائى لها وبالجملة لها فى المركب حصول تعاقبى قبل حصول المبدء الفصل الاخير
وحصول معه وحصول فيه فالاول بنحو الاعداد والشرطية لا الشطرية والثانى
بنحو الفرعية والخادمية وهما الاعتباران اللذان ذكرهما س والثالث بنحو الانطواء
بلا تكثر واشار الى الثالث بانه المبدء الفياض لفروعها فان الاصل جامع لفعليات
الفروع ولهذا لا بأس بفقدانها بنحو التكثر والتشتت   وكما ان الصورة
الطبيعية كالنفس النباتية والحيوانية والنفس الانسانية بما هى نفس
فانها اصول والقوى فروع ومواد القوى فروع الفروع فكذلك هذه الاصول
فروع للمثل والابدان فروع الفروع   وكذلك تلك الفصول اه اى التى قلنا
انها شرايط وفروع بالنسبة الى الفصل الاخير للنوع الاخير كانت مقومات
وكمالات اولى فى انواع اخرى اصنام لاصحابها ولكن فى النوع الاخير رؤد
وخدام   كنسبة الاصنام الى الاصنام فكما ان صنمه هيكل التوحيد
ودنق كل الانواع الطبيعيه ولف الاصنام المنتشرة وهى مقاماته الفرقيه

ونشره وفتقه وظله بل فضالته كذلك نسبة صاحبه الى اصحابها فانه كل
العقول المتكافئة ودنق الانوار القاهرة وتلك الاصحاب شئونه وتجلياته
وتفصيله هم زجمله بيش وهم بيش از همه   جمله از خود ديده وخويش از همه
فالجواب عنه ان نسبة هذا الحس اه هذا جواب مجمل تفصيله ان
الحس هنالك ليس انفعاليا لانه ليس بالقوى الانفعالية الهيولانية
الخالية فى ذاتها عن الصور وانما يتحلى بالصور لاجل اوضاع تحصل لموادها
مع مواد القوى بل للعقل المفارق علم حضورى بالموجودات ومن جملة
الموجودات الحاضرة لديه المحسوسات وحضورها عنده على وجهين احدهما
بنحو الانطواء اذ كل بسيط فهو كل الموجودات التى دونه فهو احساسه قبل
ايجادها وثانيهما بنحو حضور المعلول عند علته المحيطة به وهو احساسه
بها بعد ايجادها وعلى اى التقديرين والاحساسين لا انفعال اذ لا
يستفيد شيئا من الغير ولا يستكمل به اذ لا قبول بمعنى الانفعال التجددى
بالنسبة الى اللازم فكيف الى المنطوى والمفيض بنحو اعلى واتم وهذا
ما قال الشيخ الاشراقى س علم الواجب يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه
فهكذا اعلم احساس هؤلاء العقول لانهم متخلقون باخلاق الله تع بل
انهم عالمون بعالميته وبصيرون سميعون ببصره وسمعه   وكان
رسول الله ص بهذه الحواس اه وهذا من الكشف الصورى وذلك لانه
اذا تجلى الحق تع على العبد باسمه السميع البصير يسمع ما لا يسمع الاخرون
ويبصر ما لا يبصرون وكذا اذا احس ما لا يحسون كان ذلك من مقتضيات

تجلى اسمه المدرك المنطوى فيه معنى الشم والذوق واللمس ولما كان رسول الله ص
جامعا للنشات حافظا للحضرات كان مشاعره الطبيعية متصلة بمشاعره المثالية
وهى بمداركه العقلية الجبروتية وخرجت الجميع من القوة الى الفعل فيدرك فى اليقظة
بمشاعره رقايق الحقايق وصور المعانى امورا عينية وموجودات قوية قويمة
خارجية بنحو الجزئية والمحسوسية ولكن كلها هورقليائية نورية لا هيولانية
ظلمانية هذا ظواهر هذه الاحاديث واما تاويلها فالاطعام والسقى تعليم الله
المعارف والخواطر الربانية وشهود جماله وجلاله ونفس الرحمن هو الوجود
المنبسط ولاتصاله ص به يسمى بالحقيقة المحمدية واليمن عالم العقل والارض
المطوى له ارض القوابل والمهيات مطوية فى نظر شهوده والصور مطوية
فى المعنى المشهود له والبرد برد اليقين والطمانينة الا بذكر الله تطمئن القلوب
واطيط السماء حنينها من العشق واستهلاكها فى الانوار الاسفهبدية
والانوار القاهرة وانينها من حمل اعباء العباد والعشاق من الصافات
صفا والمدبرات امرا على كاهلها   زويت لى الارض اه بالزاء المعجمة من
زواه زويا كطواه وزنا ومعنى ومنه دعاء السفر وازو لنا البعيد اى اجمعه
واطوه وفى حديث آخر ان المسجد لينزوى من النخامة كما ينزوى الجلدة فى
النار اى ينضم وينقبض   وقال ايضا ان هذه الحواس عقول ضعيفة اه
لان النفوس تنزلات العقول والعقول تحولات النفوس وعلى مذهب المصنف
من ان الحواس من مراتب النفس الناطقة فالحاسة عاقلة ضعيفة والمحسوسات
معقولات بمعنى ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات شىء واحد هو

النفس

النفس الناطقه ولا يقال فى المشهود لها معقولات لان المعقول يطلق على مدركاتها
الكلية والمحسوس على مدركاتها الجزئية للتفرقة لانها ليست ما بينا لها العقل وايضا
انما كانت تلك العقول المفارقة والمثل النورية حسايس قوية لان علمها يرجع
الى بصرها وسمعها كما مر   واما على راى المتاخرين اه فيه نظر لان تقومها
فى الوجود بدون القوى لا يوجب العرضية لجواز احتياجها اليها فى التنوع و
العرض هو الحال فى المحل المستغنى فى الوجود والتنوع جميعا عن ذلك الحال ولذا
قال المشائون بجوهرية الصور النوعية يرشدك الى ما ذكرنا قول الشيخ فى الهيات
الشفا الموجود على قسمين احدهما الموجود فى شىء آخر ذلك الشىء الاخر متحصل القوام
والنوع فى نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك
الشىء وهو الموجود فى موضوع والثانى الموجود من غير ان يكون فى شىء من الاشياء
بهذه الصفة فلا يكون فى موضوع البتة وهو الجوهر انتهى   ولان هذه
الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة اه ربما يمنع كون الاحكام والاتقان
فى الفعل دليلا على علم الفاعل فان فى الطبايع ايضا عجايب كما ترى فى النحل
ومسدساته وفى العنكبوت ومثلثاته وفى النبات وغرايب صنعاته
وفى الفلك وعجايب سماته وفى صنوبرية شكل السراج وكروية القطرات
ونحو ذلك   الوجه الثانى انك اذا تاملت اه ليس مراده نفى
الاتفاق بمجرد اثبات الفاعل والغاية والدوام بل مع المساواة فى النوع عنه
بين المصدر والصادر فنقول انحفاظ الصورة النوعية المشتركة بين افراد
نوع لو لم يكن بمثال نورى يقتضى هذه الصورة فى اصنامه كان كالصورة

الشخصية الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادة واعداد لواحقها حيث لا نظام لها
ولا انحفاظ بل لا يقع الا مرة كما يقال لا تكرار في التجلي فلكل شيء مظهر اسم من ليس كمثله
شيء فكما يحصل من الصنف صنف اخر كالابيض من الاسود والذكي من الغبي
ومن الصورة الشخصية صورة شخصية اخرى تخالفها كل ذلك بالمادة ولواحقها
امكن ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن البر غير البر لولا انحفاظ صورة
النوع من حيث هو بذلك المثال النوري الذي هذه ظله ومن اجل لحوق
صور شخصية باستعداد مواد بالنوع بلا اقتضاء وخصوصية من قبله كلها
غرايب واجانب منه يقال لعالم الحركات دار الاتفاقات حتى انه يتفوه به
الالهي والمتاله من الحكماء فان قيل لا يلزم من نفي الاتفاق اثبات المثل فانه بصنع الله تم
ولن تجد لسنة الله تبديلا قلنا انه تم واحد بسيط وهذه الانواع كثيرة والواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وايضا العالي لا يلتفت الى السافل ان قيل لم لا يجوز
استنادها الى العقل الفعال وجهاته كما يقول المشاؤون قلنا اولا ليس فيه
جهات تفي بهذه الكثرة الوافرة التي في انواع المعدن والنبات والحيوان
وثانيا ان الجهات التي فيه اعتبارية عند الشيخ الالهي غير معتبرة ولا مماثلة بين
جهات الصدور والصوادر ولا يخفى انه يستنبط من هذا الوجه كالثالث
التماثل بين الارباب والاصنام على ما قررناه   اذ يكفي لما ذكره تصورات
الافلاك اقول لا يكفي عند الشيخ لان تلك التصورات اعراض وهذه الانواع جواهر
وكليات الجواهر وان كانت جواهر بالحمل الاولي لكنها اعراض بالحمل الشايع وايضا
كل له مقام معلوم وجبهة هذه الانواع لا بد ان يكون ذا عناية بها

وبرهانه مذكور في كتب هذا الشيخ وقد ذكره في الهيات الاسفار وملخصه انه
اما ان لا يعلم الواجب تعالى ذلك الممكن الاشرف او يعلمه وليس قادرا عليه
او قادر ولكن يرجح المرجوح تعالى عن ذلك كله علوا كبيرا او يوجده مع
الممكن الاخس وذلك صدور الكثير عن الواحد او بعده به وذلك تعليل
الاقوى بالاضعف او لا يوجد اصلا لانه يستدعي جهة اشرف مما عليه نور
الانوار وهذه كلها باطل ايضا فيجب ان يوجد منه قبل الاخس وهو المط
ولا تظنن انهم يقولون ان مقصود الشيخ التنزه عن الجسمية الطبيعية
وعن المادية وكذا الكلام في قوله فلا تحمله على انه مثلنا نعم كلام المص معه
انه لم اكتفى بالسلوب وميدان السلب واسع ولم يشبع الكلام في الاثبات
ولم يحقق مع شموخ المقام وصعوبة المرام انه كيف جسميته ويده و
رجله وجوارحه وقواه بحيث لا يلزم ماديته ويحفظ تجرده بخلاف المص
فانه حقق جميع ذلك وعنده مباد واصول يثبتها مثل اصالة الوجود
وتشكيكه والحركة الجوهرية وجواز الاتحاد بين النفس والعقل الى غير هذه من
القواعد التي يثبت المماثلة فضلا عن المثالية فجسميته باعتبار وجدانه
وجود الجسم والنمو ونحوهما وصدق الجسم بالمعنى الذي هو جنس عليه وان
لم يصدق بالمعنى الذي هو مادة وقد ترى يده الباطشة ورجله الماشية
وبصره وسمعه وغيرها علم الحضوري وهذا كله ليس من باب اخذ الغايات
ودع المبادي بل من باب الجمع بينهما اذ الالفاظ مدلولها القدر المشترك
فاليد مثلا ما به يبطش ويبسط ويقبض سواء كان جارحة طبيعية

او مثالية او قوة محركة او قدرة عقلية او الهية فصاحب النوع لغنائه مكتف
بذاته عن القوى والاعضاء بل هو كل القوى بنحو اتم واعلى   بل يقولون ان
كل ما يستقل من الانواع الجسمانية فخروج العرض بما هو عرض والجنس والاجزاء
الخارجية فليس هناك رب للعرض ولا للجنس ولا لليد والرجل بل هما وامثالهما
اجزاء لمادة الشئ او اجزاء كمالها كما مر   يلزم ان يقع الجوهري اه نعم لكن
جوهري المهية لا جوهري المادة ولهذا لم يجوز الاكثر التعريف بالاجزاء
الخارجية فاليد مثلا جزء المادة بمعنى المتعلق لا جزء الصوره بمعنى ما به الشئ
بالفعل كالنفس وقد علم انه ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان
اصبع بل ولا مادة كالعقل البسيط   هي صورته فقط دفع لقوله فكيف يكون
ذات بسيطة اه   اما برازخ او هيئات ظلمانية صفة لها كما يعرفه
اذ النور عندهم يجئ اطلاقه الى الاشعة الحسية ولا يطلق على الاجسام
وهيئاتها والبرزخ في اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم الطبيعي   ويسمونه
بهومر ايزد بناء على كون ايزد بدلا او بيانا لهومر لا ان يكون فيه اضافة
مقلوبة لامية والا كان اسم صاحب النوع ايزد وهومر المضاف اليه اسم
النبتة الصنمية فلم يكن مؤيدا لما ذكره   من حيوة هذه النار هذه
الحيوة اي حيوة الوجود السارية في كل شئ لاعترافات للحيوة معان ثلثة عام
وخاص واخص فالعام هي حيوة الوجود والخاص الحيوة التي هي مبدء الدراك
والفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال والاخص هو العلم والمعرفة بالله
واليوم الاخر الناس موتى واهل العلم احياء   غير انها انور واكمل هذا

من باب

قريش
من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم كقوله انا افصح الناس بيد اني
لا نه ابدع من المبدع الاول التام هذا مناط الجواب اي المبدع الاول
بسيط الحقيقة ففيه كل الاشياء بنحو اعلى وله الوحدة الحقة الحقيقية والعالم
الاعلى منبعث عن ذاته بذاته ففيه ايضا كل الاشياء بنحو الظلية وله الوحدة
الحقة ولكن ظلية   لا كانها حرارة واحدة اي ليست وحدتها عددية
كالحرارة الواحدة المحدودة   بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية و
عندنا مثالان يوضحان المطلوب احدهما مثال الموجود واحد فيه كل كيفية
بنحو الجزئية والاخر مثال الموجود واحد فيه كل نوع جوهري او عرضي وبالجملة
الوجود والمهية بنحو الكلية فالاول الحس المشترك المتادي اليه الصور من
المشاعر الظاهرة او من الباطن فعندما يبصر الانسان الضوء والالوان
والاشكال ويسمع اصواتا وفي هذا الوقت في ذوقه طعم وفي شمه طيب و
في لمسه حر او برد كان هنا وجود واحد فيه بوحدته جميع هذه الكيفيات
فان الاشياء تحصل بانفسها في المدارك ولما كانت الاشياء تعرف
باضدادها كان ما هو كالحرارة الواحدة الروح البخاري الكبدي الخالي عن هذه
واما هذا الروح الدماغي بل القوة فامرهما كما وصفنا وكذا الخيال فيه كل
كيفية وكل صورة جزئية والثاني العقل البسيط الخلاق للتفاصيل
المذكور في كتاب النفس الناطقة فهو موجود فيه كل نوع وجودا ومهية ما
عقله وعرفه وحصل مطالبه ما هو وهل هو ولم هو ففيه كل نوع بنحو اتم
واعلى مما في المواد اذ هي فيها بنحو المحدودية والدثور والغيبية والمادية و

في العقل البسيط بنحو الاحاطة والجمع والنورية والحضور وكمال التفصيل والتميز
كما سيقول كان كلا منها قائم على حده وهو المثال عندهم لعلم الحق تعـ اذ الوجود
كلما كان اشمل واجمع كان انارته واظهاره المهيات اكثر اذ يد الله مع الجماعة
واصناف الايقاع اي النغمات ومنه قول الحافظ ش دهان كشوده
شقايق چو مردم ايقاع وذلك ان في النبات كلمة المراد بالكلمات
في كلمات المعلم المبادي الفعالة مفارقة كانت او مقارنة فيشمل مثل
الصور النوعية والنفوس النباتية واطلاق الكلمات على الوجودات
ليس بعزيز في كتب المحققين ويوافقه ما في الكتاب الالهي واحاديث الائمة ع
مثل اطلاق الكلمة على عيسى ع في قوله تعـ وكلمته منه اسمه المسيح ومثل قوله تعـ
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي الاية ومثل نحو الكلمات التامات قوله
وثالث ان عند النبات الذي في عالم المثال فاهنالك اكرم اي
انها وان كانت كريمة الاصل والوجود الا ان ما هنالك اكرم والكريم
لا يليق بعالم الاكرم وابدع واحدا ايضا اي ابدع العقل الاول
وفي كثير من النسخ وابدع العالم واحدا ايضا والاصح اسقاط العالم كما
لا يخفى اللهم الا ان يق اشعر بالعقل الكلي مع مبدعية العالم ووحدته
لانه جهة وحدة لكونه فصله الحقيقي وصورته وغايته ولان صدور العالم
بالترتيب السببي والمسببي المؤدي الى الوحدة وبالجملة هذا تمهيد مقدمة للجواب
ومحط حصول فايدته غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد
اي غير ان ذلك العقل المبدع من المبدع ليس واحدا محدودا بل فيه كل العقول

وذلك لان عدم ابقائها على اقل الفضيلة للنفوس وتكونها صورة لها الكمال الجرم الثاني

الناطقة والغير الناطقة وكل عقل جامع لفعليات اصنامه وكمالاتها الاولى
والثانية فثبت في عالم العقل حيوانات كريمة بنحو اكرم مما هاهنا
والا لكانا شيئا واحدا يتراءى ان الظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا
ترجيح لكون احدهما علة والاخر معلولا ولم يكونا شيئا واحدا لان المفروض تساوي
وحدانيتهما بل وجودها بل لم يكونا شيئا واحدا وان فرض وحدانية وحدانيتهما
ووجودهما اذ الاثنينية باقية ولولا جل المهية في العقل وعدمها في الواجب تعـ
وينادي كلام المعلم بعلما سطرناه بان للعقل مهية والجواب انه قد مر ان
انبعاث المهيات من اختلاف الوجودات شدة وضعفا فاذا لم
يختلف الوجود بالشدة والضعف في المبدع والمبدع كيف يحصل المهية حتى
يكونان شيئين ولا اقل يمتاز احدهما بالمهية والاخر بعدمها فلا
اقل من ان يكون اثنين اي بالاعتبار وهما مهيته ووجوده لان كل ممكن
زوج تركيبي وكل واحد من ذينك الاثنين يتكثر اذ الوجود له وجه الى الله تعـ
ووجه الى المهية والمهية لها حيثية التنور بنور الوجود وحيثية الخلو
بحسب ذاتها وقد يوجد للاثنين الاولين اي مهية العقل الاول
ووجوده حركة هي امكانه الذاتي فان للممكن حركة من الليس الى الايس و
سكون هو وجوبه الغيري والمعلم يعبر كثيرا ما عن هذين بهما على سبيل
التمثيل وفيهما عقل وحيوة اي معقولية لان كل مجرد عاقل فيعقل مهيته
ووجوده كما هو المحقق عند شرح جهات الصدور على قدر كثرة العقول
ليس المراد جامعية وجود كل عقل لان نسبة الارباب الى الارباب نسبة

مركباتها
الاصنام الى الاصنام وليس جامعية ارباب بسايط الاجسام كجامعية ارباب
ولا جامعية ارباب المركبات كجامعية رب النوع الاخير بل المراد انه لا حجاب
في المفارقات النورية فكل يشاهد الكل بحسبه ونظيره بوجه ههنا العقول
الصاعدة وقلوب ارباب العلم والعرفان فان عقايدهم واحده وقبلتهم
واحدة بل عقايد جميع الكمل من ادم ع الى خاتم صم واحدة كلهم موحدون
عالمون بعلم الاسماء متحد جانهاى شيران خداست والمؤمن مرات المؤمن
فيرى كل من هؤلاء ذاته في ذات صاحبه وكذا الاشياء فيه وقوله واكثر
منها باعتبار جامعيتها النفوس وقواها بنحو ابسط واعلى الثالث
قد يجوز لجاعل اه هذا سؤال ظاهري قشرى نيست با هر ذره درگاه دگر
پس زهر ذره باو راه دگر دل هر ذره كه بشكافى افتابيش درميان بينى
فاجاب بان اختلاف الحيوة والعقول اه هذه مسئلة القضاء
القدر واجاب بان اختلافهما انما هي لاختلاف حركات الحيوة والعقل
والمواد حركات موادهما بامزجتها وكون حركات المواد حركاتهما يؤيد
مذهب المص ان النفوس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء
حيث انه عد حركات المواد حركات الصور والعقول فمادة طيبة بمزاجها
المعتدل يستدعي عقلا اكمل وروية اجود ومادة اخرى ليست كذلك
ولها ولامزجتها عرض عريض وكذا يراد الحركات المختلفة الفكرية الاختيارية
الكسبية للعقول الجزئية فان الطرق الى الله تعم بعدد انفاس الخلايق
وقال علي ع رايت العقل عقلين فمطبوع ومسموع ولن ينفع مسموع اذا

ابرا

لم يك مطبوع وبحسب اختلافات فنون هاتين الحركتين على مراتب شتى اختلافات
العقول يدل على ذلك ما رواه يحيى بن ابان عن شهاب قال سمعت ابا عبد الله
ع يقول لو علم الناس كيف خلق الله الخلق لم يلم احد احدا فقلت اصلحك الله
وكيف ذاك فقال ان الله تبارك وتعالى خلق العقل اجزاء بلغ بها تسعة وادبعين
جزء ثم جعل الاجزاء اعشارا فجعل الجزء عشرة اعشار ثم قسم بين الخلق فجعل
في رجل عشر جزء وفي اخر عشرى جزء حتى بلغ جزء تاما وفي اخر جزء وعشر جزء
او عشرى جزء او ثلثة اعشار جزء فصاحب العشر لم يقدر على ان يكون
مثل صاحب العشرين وكذلك صاحب العشرين لا يكون مثل الثلثة الاعشار
وكذلك من تم له جزء لا يقدر على ان يكون مثل صاحب الجزئين ولو علم الناس
ان الله عز وجل خلق هذا العقل على هذا لم يلم احد احدا ويمكن التوفيق بين
القول بالاختلاف في العقول والقول بالتساوى بان الاختلاف باعتبار
المرتبة والمهية والتساوى باعتبار الوجود وان ما به الامتياز فيه عين ما به
الاشتراك والمص في مرحلة العقل والمعقول من الاسفار جعل اختلاف
حركات الحيوة والعقل عبارة عن اختلاف جهات الصدور وقد تكلمنا
في حواشينا هناك ومن شاء فلينظر قريب من العقول الاولى اي
ارباب الانواع ومنها ما هو ثان كالعقل بالفعل وثالث كالعقل بالقوة
والثانوية ما بالنسبة الى ذلك القريب او بالنسبة الى العقول الاولى لان
القريب منها من صقعها ويفنى فيها لا حكم له على حياله فلذلك
صار بعض العقول التي ههنا الهيترة اه هذا نظير ما وقع في حديث علي ع

مخاطبا للكميل ان النفس اربعة نامية نباتية وحيوانية حسية وناطقة قدسية
وكلية الهية   ولا يمكن ان يكون الذى يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان
اى ما يصير عقلا بازاء الفرس الطبيعى لا يصير عقلا للانسان او لا يصير ما هو معقوله
الفرس معقوله الانسان لانه كان معقوله الفرس من باب علمه بذاته لان
كل مجرد عاقل لذاته ومعقول لذاته وذاته الفرس العقلى لا غير فالمقصود هو نفى
معقولية الانسان له من طريق خاص وهو الحضورى من علمه بنفسه لا مطلقا
كالحصولى فان كلا من المعقولية العرضية يعلم ما فوقه ويعلم ما ليس علته
ولا معلولا له حصوليا اذ لا حجاب فى المفارقات كيف وكل يعلم مبدء
المبادى والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلوم فكل يعلم كلا الا ان العلم
اعم من الحضورى والحصولى والاكتناهى والوجهى والفعلى والانفعالى
كان هو وما عقله شيئا واحدا اشارة الى قاعدة اتحاد العاقل والمعقول
بالذات   فالعقل الاول لا يعقل اه اى الاول بالاضافة الى اصنام نفسه
لا يعقل الجزئى الطبيعى من اصنامه بما هو جزئى طبيعى لانه دون من
ان يكون معقولا له اذ لا يصلح للمعقولية لكونه مغشى بعوارض غريبه بل
يعقل ذاته التى هى عقل مجرد جامع لجميع كمالات اصنامه وفعلياتها عقلا
قبل وجودها وعقلا مع وجودها ايضا ولكن مع وجود كل اصنام النوع
لان الوسيع علمه وسيع وفعله وسيع وهذا مراده بقوله عقلا نوعيا
وحيوة نوعية فقوله لا عقل له اى لا معقولية له بان لا يكون كليا عقليا
وبالجملة صرفا خالصا عن العوارض الغريبه   وكانت الحيوة الشخصية

اى الحيوة

اى الحيوة الجزئية الطبيعية التى هى احدى الرقايق لتلك الحقيقة العقلية حاملة لها
لان الجزئى حامل الكلى بتمامه وكماله اذ لا ابعاض للكلى حتى يكون الجزئى منه
حاملا لبعض والجزئى الاخر منه حاملا لبعض اخر وهذا فى المفاهيم كالمفهوم
الكلى والحصة منه حيث يقال ان التفاوت بين الكلى والحصة بالاعتبار
فهكذا المتجلى وتجليه والحاصل انه كما كان الفرد موجودا مع الكلى الطبيعى
بوجود واحد والعقل المجرد الانسانى متصلا بالعقل الفعال وروح القدس
كذلك العقول الكائنة فى الحيوانات الصامتة وهى نفوسها ليست عادمة
لعقولها وارباب ها لانها مقوماتها الوجودية ونفوسها متقومات بها
وانما قال بعض الحيوان لان الانسان بعض الحيوان والحيوانات الصامتة
بعض اخر منه   وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل هذا يؤيد
ما قلنا من ان التفاوت بين المتجلى والتجلى كالتفاوت بين الكلى والحصة
بالاعتبار فالمراد بالجزء هو التجلى وبالكل هو المتجلى وهذا التعبير فى كلام
العرفاء واقع كقول الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى جزو كل شد
چون فروشد جان بجسم كس نسازد زين عجايب تر طلسم وفى موضع اخر
تن ز جان نبود جدا عضوى ازوست جان ز كل نبود جدا جزوى ازوست
فيقول المعلم كل تجل من تجليات العقل الكلى هو لا يباين المتجلى لان
التجلى ظهور المتجلى وظهور الشئ لا يباين الشئ والا لم يكن ظهورا له و
ليس التجلى جزء مقداريا ولا خارجيا له حتى يغايره كما ان الحصة المصطلحة
فى المفاهيم لا يغاير المفهوم وليست جزء وحصة لغوية له بل هى نفسه

ولا تزيد عليه الا باضافته الى خصوصية خارجة منها والاضافة بما هي اضافة
داخلة فيها لكنها اعتبارية لا ضمية هو الاشياء كلها اما الاشياء
التي هي اصنام ذلك العقل فلانه علتها وكل ما لها فوايد وعوايد منها
جامعها واما الاشياء التي هي اصنام لارباب اخرى فلان كل عقل مجرد
وكل مجرد عاقل لذاته ولغيره ولا حجاب في المفارقات ولهذا كلها في كلها
والكل في الواحد والواحد منها هو الكل فاذا صار بالفعل صار
وجزء هذا بيان لمعنى الفعلية والقوة التي يقابلها هي الوجود الانطوائي
والكينونة الاجمالية الاندماجية والفعل والقوة بهذا المعنى كثير الورود
في كلام المعلم الاول احتال له العقل الكائن يشير الى ان الفاعل للاعضاء
هو النفس ولكن بمعونة رب النوع فيقول العقل والحيوة اذا كانا قويين
كما في الانسان ما احتاجا الى احداث الاعضاء القوية في البدن اذ بالروية
يقدر الانسان على جلب المنافع ودفع المضار بسهولة كما ترى في صنعة
الالات والاسلحة المتقنة واذا كانا ضعيفين انجبر ذلك باحداث
الاعضاء القوية كما في الحيوانات فان اسبابها واسلحتها طبيعية معها
فاجاب بانها تصير الى المكان الذي لم تفارقه وهو العالم العقلي
اي العقول العرضية والطبقة المتكافئة فالنفس النباتية والنفس الحيوانية
في الترقي وفي الحركة الاستكمالية الى ان تفارقا مادتهما فاذا فارقتا عن
مادتهما اتصلتا برب نوعهما بل تحولتا اليه لانه حق الوصول الى الغاية
ولكن حشرها اليه حشر تبعي لا استقلالي كحشر الانسان بمعنى ان حشر رب

النوع القرسي مثلا الى الله اي الى اسمه السميع البصير حشر كل من افراد نوعه
اتصال كل به وكذا كل صورة طبيعية تتحول في عالم المثال الى صورة برزخية
واخروية وبالجملة كل شيء يتصل بسنخه ويرجع الى اصله فالمعنى الجزئي
الى المعنى الكلي والصورة المشوبة الى الصرفة والكل يفنى في اسماء الله
الا الى الله تصير الامور وهذا هو معنى وصول الحيوانات الى غاياتها ولها
وصول اخر الى الغاية العظمى والبغية الكبرى اعني اسم الله الاعظم وذلك
بطريقين احدهما للحيوان الذي في صراط الانسان فانه ماخوذ بشرط لا
بهيمة وسبع فانه اولا جماد ثم صار نباتا حساسا ثم حيوانا غير ناطق
ثم حيوانا ناطقا ثم عقلا بالفعل وثانيهما للحيوان المنفصل فانه اذا
فارق نفسه جسده فالجسد يصل الى صراط الانسان في الزمان الغير
المنقطع الطرفين فان فيض الله لا ينقطع وصيبه لا ينبت ونوره
لا يافل وجوده لا يمسك ولا يجوز عليه الصمت فيدخل باب الابواب
وجسد الفرس فرس طبيعي ونفسه فرس ملكوتي كما ان جسد الانسان
انسان بشري ونفسه انسان ملكوتي ومن هنا قيل اركمال قدرتش
در عرصه ملك قدم هر نفس اتش خليلي هر كف خاك آدمي في
احوال ما يتوقف عليه النشأة الثانية وهو النفس الناطقة اذ عليها
وعلى قواها مدارها والنفس سفينة بسم الله مجريها ومرسيها
وهو صدور الوجود عن الواجب الحق وبوجه اخر الابداع هو التاييس بعد
الليس المطلق والتكوين هو التاييس بعد الليس الغير الساذج فان المكون

لماكان ماديا ومادة الشئ كانت موجودة قبله وهي جزء ذاته لم يكن قبل ايسه
ليسا محضا بخلاف المبدع وايضا الابداع هو التأييس المطلق بخلاف التكوين
لان لا ليسيته غير مشوبة بالليسية من حيث التفارق المكانى والسيلان
الزمانى فى الاجسام الكائنة وبوجه اخر يثلث القسمة ويق كما هو المشهود الابداع
ايجاد الشئ غير مسبوق بمادة ومدة والتكوين ايجاده مسبوقا بهما والاختراع
وهو المستعمل فى الافلاك ايجاد الشئ مسبوقا بالمادة دون المدة وعكسه لا يجوز
وان شئت التثنية لا التثليث كما فى التعريف الذى ذكره المص قلت الابداع
ايجاد الشئ غير مسبوق بالمدة سواء كان مسبوقا بالمادة ام لا والتكوين بما ذكرنا
وبوجه اخر تثليث ايضا الشئ اما يوجد لا من شئ كالعقل الاول او من شئ
كالكائنات التى فى السلسلة العرضية الزمانية او كالنفوس من العقول
او من لا شئ كالصورة من الهيولى فان الهيولى وان كانت شيئا من الاشياء
وليست لا شيئا محضا لكن لما كانت قوة صرفة وقوة الشئ ليست بشئ فهى
ليست شيئا فعليا وان شئت تثنية القسمة بلحاظ انها شئ من الاشياء
والقوة لها بالفعل فقلت الشئ اما يوجد من لا شئ وهو المبدع او من شئ و
هو غيره ومراده بالقابل هو المادة لانها القابل الواقعى لا المهية لانها القابل
التعلى على ان العقول لا مهية لها كما هو التحقيق فان اريد بجهة القابلية الامكان
الاستعدادى السابق على الشئ سبقا زمانيا دخل الفلك فى المبدع وان اريد بها
مطلق قوة القابل الواقعى و بالقابل الواقعى اعم من الهيولى الاولى ومن الهيولى
المجسمة دخل فى المكون   والحركة بتجددها واعدادها استصحاب الحركة

التخصص

التخصص للحدوث بعد الحدوث لكونها باجزائها رابطة للحوادث بالقديم لان علة
كل حادث مجموع اصل قديم محفوظ وشرط حادث ذلك الاصل القديم كالعدد
المشترك بينها وهذا الشرط الحادث مختص اى مجموع المعد والمستعد الخاص و
هو قطعة من الحركة القطعية الفلكية المتبدلة وقتا فوقتا والمادة
المخصوصة من جانبها الاعداد ومن جانب مادة الحادث الاستعداد و
لا ينقطع الفيض ويدوم سيب الجواد   وابدعت منها نفوسها
لما كانت النفوس جسمانية الحدوث عنده ش كان المراد بالابداع اما المعنى
اللغوى او معناه الاصطلاحى ولكن باعتبار باطن ذاتها او ديمومتها
الشخصية فى الابد   فجادت العناية وجود عناصر اربعة لان هذه الكيفيات
اعراض لا بد لها من موضوع ولا عنصر مفرد الكيفية ولا مربع الكيفية ولا
مثلث الكيفية لمانعية الضدية ولا مثنى الكيفيتين المتضادتين فبقيت
التركيبات الثنائية الغير المتضادة اربعة   حيث جعل كل ركنين متشابهين
فى كيفية واحدة اذ التشارك فى الكيفية الواحدة علة ناقصة للتجاور
لا علة تامة فلا يرد انه لو جعل النار والارض متجاورين كان التشارك متحققا
وذلك لان المراد التشارك المذكور مع عدم المانع وفى النار والارض غاية
الخلاف مانعة حيث ان النار خفيف مطلق والارض ثقيل مطلق وايضا
النار فى غاية اللطافة والارض فى غاية الكثافة واما كون الهواء المجاور لا بد اننا
متجاورا مع الارض مع عدم التشارك فذلك بالقسر موجبه الانشقاقات والوهاد
الغايرة الواقعة فى الارض الموجبة لانحدار الماء اليها وانكشاف ربع منها

تقريبا   وقد علمت أه اى فى موضع اخر علمت ان الحركة المستقيمة اللازمة من تراكيب
العنصريات تدلنا على وجود السماء لان الحركة المستقيمة من جهة الى جهة ومحدد
الجهات الطبيعية لابد ان يكون جسما مستديرا خاليا عن العنصرية وصفاتها
لتكون الجهتان متقابلتان احدهما فى غاية البعد عن الاخرى فتكونان طبيعيتين
ولا يتاتى ذلك بالمخروطى او البيضى او الشلجمى او المكعب او غير ذلك او المستدير الجائز
التخلخل او التكاثف او غير ذلك اذ الخطوط الواصلة من مراكزها الى اطرافها
متخالفة فى الطول والقصر فلم يكن ما فرض فوقا حقيقيا فوقا حقيقيا هف
لامتناع القول بالكمون هذا ناظر الى امكان الانقلاب والمحبة والغلبة الى
جواز الاستحالة اى محبة عنصر لعنصر يوجب ان يعلق ويربط احدهما
نفسه بالاخر حتى يغلب ويستولى اجزاء صغار بمداخلتها عليه وهذا
بازاء القول بالفشو والنفوذ المشهور فى كتب القوم وهو الاظهر فى انكار
الاستحالة فان هذا القائل يقول تسخن الماء مثلا بنفوذ اجزاء النار من
مسامات القدر وحواليه وفشوها فى الماء ولا تكيف هنا كما ان القول
بالكمون والبروز انكار الانقلاب فى الصور الجوهرية   قاصر عن قبولها لاجل
تضاد صورها فى اوايل الكيفيات اى فى الكيفيات الفعلية والانفعالية
التى هى اوايل الملموسات التى هى اوايل الكيفيات المحسوسات وهذا بناء
على نفى التضاد عن الجواهر والا فالتضاد فى نفس الصور لنفس الصور ومانعية
التضاد عن قبول الحيوة لاجل انه موجب الفساد والعدم الذى هو شر من الموت
فان كل فساد وزوال فى عالم الطبيعة بطريان ضد على موضع ضد وطرده

اياه

اياه فالحر الشديد اذا وقع فى موضع البرد طرد البرد وازاله فيقال انه عدم البرد والسواد
اذا طرى على موضع البياض طرده وكذا الفصل طارد الوصل وقس عليه لباقى
انما الباقى فى هذه المواضع الموضوعات والمحال فالضدية منشأ الموت واذ
لا تضاد فى الافلاك فكلها احياء   كالسحب أه مثالات للاثار العلوية
اذ بعضها لا تركيب فيها حتى تكون امثلة للتراكيب   ان سئل سائل أه
وهذا بوجه كسؤال الملائكة من الله تع بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك   وقد برزت محصولها
سعة قدرة البارى تع فيه ان السعة نازلة منزلة الزيادة بحسب الكم و
فى صنع البارى المجردات والبسايط الدائمة ظهور زيادة قدرة البارى تع
بحسب الكيف واما الزيادة بحسب نحو الكم فهى بانضمام صنع المركبات الغير
المتناهية اظهر فانكشف مراد السائل من نهاية تدبير الامر فى كلامه
الجزئية التى لا تستحق أه يريد توهين احداث المركبات من وجوه ثلثة
احدها من باب جزئيتها ومحدوديتها فاين الجزئى المادى المحدود من الكلى
الشامل المحيط الذى لا نسبة له اليه فى شموليته سيما الكليات الوجودية
التى كليتها سعتها الخارجية وثانيها من باب دثورها وعدم بقائها
ومن هنا قال تع انما الحيوة الدنيا لهو ولعب يعرف ذلك العقول السباحة
فى ديار الكليات السباحة فى بحار المجردات وثالثها من جهة تحصيل الحاصل
فان الغرض من التركيب تحول الطبايع الى النفوس وتحول النفوس الى
العقول وقد كانت العقول فى البدايات وبالجملة كثيرا ما يسئل هذا السؤال

فى المحاورات وفى مقام انه هل يمكن ان يقع هذا العالم اشرف مما وقع ام لا
والجواب ان من تمامية العالم العباد من الواجب تعالى وجود النقصان فى
العالم لان الناقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها فى الصدور
فليصدر منه تعالى كلتاهما ليكون الفيض اعم وتمامية التامات ابين وهذا
اقوى واسد من جوابه ش انها ليست باشد خساسة من العدم البحت حيث
انا جعلنا ما هو مناط الشبهة مناط الدفع وقد تفاخر ارسطو بمثله فى
موضع اخر وايضا هذه المركبات وان كانت جزئية وغير باقية لكنها
وسايل للكلى والباقى فلها وجود توصلى لوجود اصالى وهو ما هو كالانسان المسايل
فى الزمان والتوسط فى القطع اذ النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص ثم ان
اعادة ترتيب الحدوث من الحسيات الى العقليات اه الاوجبة والاولى
ان يبين ان العقليات فى سلسلة الغايات غير العقليات فى سلسلة
البدايات بل ما فى الغايات اكمل مما فى البدايات لكونها مظاهر الصفات
التشبيهية والتنزيهية جميعا ومن هنا كان حملة العرش فى البداية اربعة
وصارت فى النهاية ثمانية بانضمام اربعة النهاية الى اربعة البداية و
يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فاندفع ما ذكره السائل من تحصيل الحاصل
والكفش بالتعاكس اذ لا تكرار فى التجلى اتكالا على ما حقق فى مواضع اخرى
فمنها ما ذكره ش فى سفر النفس من الاسفار نقلا عن الشيخ محيى الدين العربى س
انه قال عليك ان تعلم ان البرزخ الذى يكون الارواح فيها بعد المفارقة
عن النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذى بين الارواح المجرده والاجسام لان

تنزلات

تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التى قبل النشأة الدنياوية
هى من مراتب التنزلات ولها الاولية والتى بعدها من مراتب المعارج
ولها الاخرية وايضا التى تلحق الارواح فى البرزخ الاخير انما هى صور الاعمال
ونتيجة الافعال السابقة فى الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون
احدهما عين الاخر لكنهما يشتركان فى كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا
غير مادى انتهى وقد سمى فى فتوحاته البرزخ الاول بالغيب الامكانى والثانى
بالغيب المحالى ووجه التسمية منقول فى سفر النفس ولا ايضا
فى هذا صعوبة بل قال الله تعالى وهو الذى يبدء الخلق ثم يعيده وهو اهون
عليه وقد جرت سنة الله تعالى من قرب اليه شبرا اقتباس من
الحديث القدسى المشهور والنكتة فى ان الله تعالى يقابل الشبر بالذراع
والذراع بالباع ان قرب المتقرب اليه من باب الاستعداد والامكان
وقرب الحق تعالى منه من باب الفعلية والوجوب ونسبة الامكان الى
الوجوب نسبة النقص الى الكمال وايضا حركة المتقرب ايضا بحول الله
تعالى وقوته وفعلية موضوع الاستعداد وفعلية نفس التهيؤ و
القوة وحظها الضعيف من الوجود بجاعليته ومن هنا وهم
ان الابداع اعطاء الوجود بلا مشاركة جهة القابلية قيل دادحق
را قابليت شرط نيست بلكه شرط قابليت داد اوست ولكن
ما دام الموضوع فى البين ينسب اليه شئ لان الشئ ينسب الى القابل
ايضا وان كانت النسبة ضعيفة فاستشكل هذا بعض الناس اه

ان قلت كيف الاشكال فى المولدة ولا مولدة فى المنى والجنين قلت المولدة
وحدتها اعتبارية فهى مجموع قوتين احدهما تسمى محصلة وهى قوة تحصل مادة
المنى من فضل الهضم الرابع وتجعلها منيا وهى فى مثل الانثيين والاخرى
تسمى مفصلة وتسمى ايضا مغيرة اولى وهى قوة تميز وتفصل بين اجزاء المنى
فتجعل بعضها مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للرباطية
وهكذا وهى تلتزم مثل المنى فى الرحم فاذا فعلت هذه فعلها فى الرحم مثلا
من دون مستعمل اياها لزم حدوث الالة قبل ذى الالة وفعلها بنفسها من
غير مستعمل اياها وهو ممتنع لجواز قدمها هذا جواب ضعيف لان المستشكل
اورد الاشكال على القول بالحدوث كما قال والنفس حادثة بعد حدوث المزاج
مع ان قدم النفس بما هى نفس باطل وتارة بحدوثها قبل البدن انما قالوا
لقوله ع خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام لخلو العالم على الزمانى فى السلسلة
العرضية الزمانية مع ان المراد العالم الربوبى الملكوتى والعالم الالهى الجبروتى
والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماء الله الحسنى وبالجملة
المراد الكينونة السابقة التى فى السلسلة الطولية وايضا قالوا به اخذا بما ورد
فى الشرع من اخذ العهد والميثاق من بنى ادم فى عالم الذر وهذا ايضا بطور اخر
ويلزم على هذا القول محذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس والتخصيص بلا مخصص
فى تعيين وقت الحدوث بخلاف ما اذا كانت حادثة بحدوث الابدان
المغايرة لها بالذات فان لم تكن مغايرة لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف
وهو الحق الحقيق بالتصديق وبان يكتب بالنبر لا بالحبر بلى واما على المغايرة

بالذات

بالذات فيرد محذور اخر وهو التفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيجئ
من قوى نفس الامر هذا ايضا سخيف لان التصرفات الطبيعية
من النفوس انما هى فى مواد انفسها فهذا كاستخدام نفس زيد مثلا للقوى
الحالة فى بدن عمرو وبناء هذه الاقوال انهم اذ لو اطلعوا على الحركة الجوهرية
هنا لعلموا ان النفس الناطقة جسمانية الحدوث وروحانية البقاء وانها
من ادنى المراتب وهو مقامها الطبع الى اعلاها وهو النفس الكلية الالهية
وبعبارة اخرى اللطيفة الاخفوية شئ واحد فالمصورة مرتبة منها
وطليعة لها وليست فى تصرف نفس قديمة او حادثة متصلة او مباينة
ولدوران الجامع ابدا بين الحافظ اذ المتجدد غير الثابت فالجامع هذه المراتب
المتجدده من جوهر النفس السيال بمقتضى الحركة الجوهرية للنفس بما هى نفس
واما الحافظ فلا بد ان يكون اصلا محفوظا ثابتا فهو وجهها الى العقل المفارق
اعنى الصورة الدهرية التى كالان السيال الراسم للزمان او نفس العقل المفارق
والمثال النورى باستعدادها مصحح لتشخص الصوره اذ لولا المادة
واستعدادها لزم التخصيص بلا مخصص فى تخصيص الواهب مادة
بصورة دون صورة فمادة كانت رطبة قابلة لتمديد النامية قبلت
من الواهب صورة طويلة ومادة كانت يابسة غير قابلة لتمديدها
الا يسيرا قبلت من الواهب صورة قصيرة وقس عليهما الباقى و
الصورة بجوهرها العقلى اى ذات الصورة المطلقة التى هى امر معقول
كما هو المشهور من القوم ان صورة ما هى شريكة العلة للمادة فالمراد

بالموجبة معناها اللغوى والموجب الغير التام ومرادهم بالمطلق المطلق من
حيث التحقق ولكن فى ضمن اية صورة كانت وهو فى الصور الشخصية كالحركة
التوسطية فى القطعية وربما نسميه الصورة الدهرية والمخصوصة صورة
زمانية او المراد بجوهرها العقلى رب النوع لكل صورة طبيعية وهو الاظهر
من كلامه س وهرامه حيث ان الصورة الطبيعية رقيقة للصورة
العقلية عنده س وتلك حقيقة لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص
والكمال فتلك جوهرها العقلى لاصالة الوجود وتحقق الشدة والضعف فيه
وجواز الاشتداد فى الجوهر وجواز الاتفاق النوعى بين الجسمانى والمجرد كما مر
فى مبحث المثل وهكذا تسلسلت المواد بالصورة للحركة الجوهرية
فى الطرفين لان الصورة سيالة فى الفعلية الذاتية والمادة سيالة فى
الانفعال الذاتى كما اشار الى جانب الصورة بلفظ التشخص والمراد بالتشخص
هنا التميز وامارة التشخص الحقيقى الوجودى وقد يعبر فى مقام التلازم
بالتشكل والى جانب المادة بقوله لمادة غير الاولى وهذا التسم تعاقب مجوز
عندهم فكل مرتبة من مادة مستعدة لدرجة من صورة وكل درجة
من صورة معدة لمادة وهلم جرا لان الاول اى الجامع والثانى
اى الحافظ موجب اى ليس فعله خفيف المؤنة كفعل الجامع فان الحافظ فعله
الايجاب والامساك والحفظ فالحافظ لا بد ان يكون متحفظا والمثبت
ينبغى ان يكون نفسه ثابتا والصور المخصوصة ليس لها انحفاظ وثبات
بمقتضى الحركة الجوهرية فكيف يتاتى منها الحفظ فالحافظ هو الجوهر العقلى من الصورة

اوذات الصورة وحقيقتها من جهة تعلقها واضافتها الوجودية بالمفارق
والضمير فى ثباته وبقائه يرجع الى المولود الدال عليه المقام او الدال عليه
الجامع والحافظ كضمير تحركه يعنى ان ثباته الثبات الاتصالى وبقائه البقاء
السيلانى لتبدله الذاتى ويمكن ارجاعه الى الثانى اى الحافظ وحسب ثباته
اشارة الى تفاوت الثبات فى المتعلِق والمتعلَق فان ثبات ذات
الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطية فانها امر بسيط ثابت محفوظ
من اول المسافة الى اخرها والتجدد فى نسبها الى الحدود واما ثبات المفارق
وهو جوهرها العقلى كما مر فعلوم انه اجل وارفع من هذا فانه خارج عن
الاوضاع والجهات والاين ونحوها بالذات وبالعرض وليس زمانيا
لا على وجه الانطباق على الزمان ولا على وجه اخر وثباته دهرى بل سرمدى
بسرمدية الواجب تعم فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد يفعلان
بارادة متجددة التقييد بالتجدد اشارة الى ان التفويض غير معقول ايضا
فى ذى الارادة القديمة الثابتة على حالة واحدة بل فى ذى الارادة المتجددة
المتصلة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول
الشيخ انهما واحد اى فى علم النفس من الشفا الا انه لم يبين عنه ما
تحير وافيه وقد وجهنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس من شاء فلينظر
اليها فكيف انجر تكامل الاستعداد الى الفساد والحال ان العقل
والوجود يقضيان بان الاستعداد كلما كان اتم كان الصورة اكمل و
الكمال ان يشتمل الصورة اللاحقة على السابقة وشئ اخر لا ان يفسد

السابقة ويتكون اللاحقة وهذا خلع ولبس وانقلاب في استحالة وهذه بالقواسر
والحركات الطولية استحالية ولو كانت تكونا وتفاسدا كان التغير قسما واحدا
والحال ان تغيرات العالم قسمان الخلع واللبس والاخر الاستكمال كما قال الشيخ
ان كون الشيء من شيء على وجهين احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو بانه
بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل
لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد
اذا قيس الى الكمال الاخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انه يتحرك الى الثاني
مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني
والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك
الجوهر انتهى وهنا شق اخر وراء الاربعة وهو ان يكون الصورة السابقة
باقية عند ورود اللاحقة ولم تفوض فعلها الى اللاحقة بل يسند كل اثر
الى مبدء يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتية والحس والحركة
الى النفس الحيوانية وهكذا فالم يبطل هذا لم يلزم الشق المطلوب وهو ان
مبدء هذه الاثار جميعا شيء واحد ذو مراتب متفاضلة متصلة اتصالا
معنويا بلا تعدد ويمكن ان يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لان
تلك الصور لما كانت متدرجة في الكمال مترقية من كامل الى اكمل ومن اكمل
الى الاكمل من الاكمل وهكذا لابد ان يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع
انه يبطل هذا وبعض ما سبق ان المادة الواحدة لابد لها من صورة واحدة و
الجنس الواحد فصل واحد وههنا ليس كك لاستقلالها في التاثير وفعليتها

بعدها عن

بعدها عن احكام الجنسية والمادية والفصلية البعيدة التي هي كالجنسية علا فيها
في طريقة المص ره لابهامها واضمحلالها وفنائها في الفصل الاخير كما هو شان
الجنس فانه الفاني في الفصل وحد النفس على ما يعم الارضيات ان قلت
كيف يعم الارضيات الثلث مع وجود لفظ ذي الحيوة والنبات لا حيوة له
فان الحي هو الدراك الفعال واقل مراتب الدرك اللمس واقل مراتب الفعل الحركة
وليس له شيء منهما نعم يعم لولاه بل ح يعم النفس السماوية ولو على مذهب المحققين
من ان لكل فلك نفسا كما قال في سفر النفس من كتابه الكبير ان ليس المراد بالالة ما هو
كالاعضاء بل ما هو كالقوى وللفلك قوة محركة هي طبيعته الخامسة وقوة حساسة
وقوة خيالية قلت مقصود القوم من ازدياد ذي حيوة بالقوة اخراج النفوس
الفلكية على القول الغير التحقيقي ومرادهم منه كما في شرح الاشارات وشرح الهداية
وغيرهما ان يصدر عنه ما يصدر من الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات و
ان فرض انها كمالات اولية لاجسام الية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة
بالقوة بل ما يصدر عنها منها انما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس
الارضية فان افاعيلها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائما في الاحساس
والتحريك ونحوهما وليس المراد من هذا اللفظ ما هو ظاهره اذ متى كانت
حيوة الجسم بالقوة لم تكن فيه نفس حتى تكون كمالا له ومتى تعلقت النفس به
فحيوته بالفعل لا بالقوة فظهر شمول التعريف للنفس النباتية اذ المراد
اثار الحيوة والمحقق الطوسي ره ايضا جعل التعريف شاملا للثلث قال
المص ره في شرح الهداية واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء

مايتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء وان لم يكن
الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعها اخرج ايضا ما سوى النفس الانسانية
وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسايط والمعادن فجوابه ان المراد بعض
الافاعيل وتلك الصور خارجة بقيد الالى فهذا التعريف يتناول النفوس
الارضية انتهى ثم لا تنافى بين ما ذكره س فى هذين الكتابين وبين ما ذكره
فى سفر النفس انه بادخال لفظ ذى الحيوة فى حد النفس خرجت النباتية كان
ما هنا لك لفظ ذى الحيوة بدون لفظ بالقوة   وبالطبيعى قد يقال
جسم طبيعى اى ليس بتعليمى وقد يقال الجسم طبيعى اى ليس بمثالى وقد يقال
جسم طبيعى اى ليس بصناعى وهذا هو المراد ههنا وكان الاولى ان لا
يطفر ويقول قبل هذا كما فى شرحه للهداية وبالجسم يخرج كمالات المجردات
من فصولها المنوعة ولعل نظره س ههنا الى ما هو التحقيق عنده و عند
الشيخ الاشراقى قدس سرهما العزيز ان لا مهية للعقول فلا فصول لها ولا
نوعية حتى يقال ما يتم به نوعيتها   وزاد فى الحيوانات الارضية
اى فى تعريف نفسها الخاص بها ولم يذكر التعريفات الخاصة للنفوس
الاخر مثل ان يقال فى النفس النباتية من شانه التغذية والتنمية والتوليد
فقط وغيره فى غيرها لان الكلام فى تكون الحيوان   فللحركات الاختيارية
مباد مترتبة التفصيل فى المبادى ان يقال اولها التصور للفعل تصورا
عقليا او خياليا او وهميا وثانيها التصديق بغاية الفعل تصديقا
يقينيا او ظنيا او تخييليا الاول للمقربين والثانى لاصحاب اليمين والثالث

لاصحاب

لاصحاب الشمال وثالثها الشوق ورابعها الجزم وذلك بعد اشتداد الشوق
وخامسها العزم وسادسها القصد وسابعها تحريك القوة العضلية
وهذا الجزم غير التصديق بالغاية لان هذا توطين النفس على العمل و
عقد القلب به وذلك تصديق بترتب الغاية الفلانية عليه وكذا العزم
غير القصد لان العزم قد ينفسخ والقصد هو الجزء الاخير من العلة التامة
الذى يقال له السبب وهو اذا وجد وجد المسبب واذا عدم عدم
وقد تبين هذا مما سبق من ان لكل جسم طبيعة وله نفس مثالية
ولكل نوع من الجسم عقل من الطبقة المتكافئة كل عال محيط بسافله و
المحيط بما احاط هو الله الواحد القهار فلا مؤثر فى الوجود الا الله ولا
حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم والفاعل الالهى ليس الا هو والمبادى
طرا مفارقاتها ومقارناتها وبرزخياتها جنوده بل بنظر الشيخ قدرته
ومشيته هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء الله يتوفى
الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها كو بعلم آييم او ايوان
اوست ور بجهل آييم او زندان اوست كر بخواب افتيم مستان
وييم ور ببيدارى بدستان وييم الى ان قال ما كييم اندر جهان
پيچ پيچ چون الف او خود چه دارد هيچ هيچ   وهذا لا ينافى قوله
تم الكل دائما اى يتراءى المنافاة بحسب ما هو الواقع من ان الاكل
الحقيقى دائم واما بحسب الظاهر من الاكل فلا منافاة بين كون الاكل موقتا
ودائما لان ذلك الموقت بوقته الخاص لا ينقطع ادواره   وهى

المعده ذکرها علی سبیل التمثیل فان الاورده والعروق من الخزاین والآکل الدائم
للاعضاء بالامتصاص للدماء التی تترشح من فوهات العروق الشعریه
شیئا فشیئا ولحظة فلحظة فالغذاء بالقوة ثابت فی المعده ست ساعات
حتی یصیر کیلوسا ثم فی الکبد ست ساعات حتی یصیر کیموسا ثم فی الاورده
ست ساعات حتی یصیر انضج واعدل وابقی ثم فی الاعضاء ست ساعات
حتی یتم اربع وعشرون ساعة عدد ساعات اللیل والنهار فیصیر نقیا
نضیجا غایة النقاء والنضج والانجذاب من العروق الشعریه والالتصاق
بالاعضاء شیئا فشیئا دائما من الغذاء بالفعل الاتی من ذوی الجبایه
الثلثة للکشف الذی هم علیه کما قال تع فکشفنا عنك غطائك
فبصرك الیوم حدید فمن خاصیة اعمالهم الحسنة وعقایدهم الحقة ان
یکشف لهم ان معادن ماکولاتهم وینابیع مشروباتهم لا نهایة لها
اذ مصادرها ملکاتهم الطیبة المسببة عن اعمالهم وعلومهم التی استحکموا
وقضوها بخلاف اهل النار لان خاصیة جهلهم وحرصهم واخلاقهم و
اعمالهم السیئة لیست الا الاضطراب فی الحرمان والفقدان فی عین
الوجدان وتحت هذا سر فان الخلق کلهم مستغرقون فی ادراك
الحق فی الواقع کل بقدر نصیبه ولا یشعرون ان المدرك ماذا ولو
استشعروا تبدل الم الفراق بلذة روح الوصال چندین هزار ذره سراسیمه
میدوند در افتاب وغافل ازین که افتاب چیست واهل جهنم لو شهدوا
جمیع ما فیها مظاهر قهره لم یبق لهم الم وتبدل الامهم لذات قال المولوی

عاشقم

عاشقم بر لطف وبر قهرش بجد کی ست چون من عاشق بر هر دو ضد بالله
ازین خار در بستان شوم هم چو بلبل زین سبب نالان شوم این
عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خار را با گلستان فنجرت
عن درکه شراح القانون واعترضوا علیه لا یحضرنی الشروح لکن لا مجال
للاعتراض لان منظور الشیخ ان مدرکات اللمس من الکیفیات الاربع
والنعومة والخشونة وغیرها مما یوجب الالتیام او التفرق متی تدرك
تلذ او تولم وکذا مدرکات الذوق والشم بخلاف الالوان والاصوات
فتدرك ولا لذة او الم فیها کما هو مشاهد واما النظر الی البستان
او الوجه الجمیل او النور والاستماع للصوت الحسن ونحوه فالالتذاذ
فیها روحانی انما هو للروح الامری لا للقوة الحسیة بما هی حسیة والا لکان
للحیوان الصامت ایضا وما ذکره المص هو لاتم لا نر النمط اللمی
من باب مدرکات قوة اللمس الی قوله فیفتقران قلت مدرکات اللمس
عزه انما هی الکیفیات ولیست هی مقومات ولا اقواتا للحیوان بما هو
حیوان قلت اولا یتقوم بها مزاجه فالسخنیة متحققة لان المزاج
ایضا کیف وثانیا نقول کما ان جسم الحیوان یتقوم بجواهر الممتزجات
ویتغذی بجواهر الاقوات کذلك بکیفیاتها اما الکیفیات الفعلیة و
الانفعالیة فهذا فیها ظ واما الکیفیات المذوقة فلانه اذا اکل الانسان
غذاء غیر حلو اولا واکل الحلو ثانیا ثم استعمل القی شوهد انه یقذف الغیر
الحلو ومع کون الحلو ثانیا لا یرسله المعده لمحبوبیته لها کیفیة بین

الكيفيات وموضوعاتها نحو اتحاد لان تلك صور شخصية وهذه مواد لها

ولا الالوان ان قلت لا يتم هذا فى الالوان لان البدن كما انه مركب من

اجسام لها كيفيات اربع مثلا كذلك لها الوان قلت الوان اجزاء البدن

كاللحوم والعظام والاعصاب والشرايين وغيرها ليس لها دخل فى قوام

البدن وتقويته انما لها صحابة اتفاقية بخلاف الكيفيات الاربع والتسع

وكذا الروايح العطره للبدن اللطيف البخارى ولا شك فى ان الالات

الحاسة جسم حيوانى دفع لما عسى ان يقال الكلام فى ان القوى بعضها لها اللذة

فى محسوسها وبعضها ليس كذلك وهى بسيطة فكيف يقال لها تركيب من

كيفيات وليس لها تركيب من كيفيات اخر وحاصل الدفع ان المراد التذاذ

القوى بما هى جسمانيات منطبعات فى المحال وهى بما هى كذلك مركبة من

الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحوها ومقواة بها كيف والقوة

صورة والمحل مادة وبينهما ضرب من الاتحاد وحكم احد المتحدين حكم الاخر

واما حافظ للمعانى والابسط ان يقال ثم المعانى اما جزئية واما كلية

ومدرك المعانى الكلية هو العاقلة وحافظها العقل الفعال كهذا

السكر ابيض حلو فهذا الحكم لما لم يكن كليا لم يكن من العقل ولما لم يكن جزئيا

معنويا لم يكن من الوهم ولما كان جزئيا صوريا كان من الحس المشترك ان

قلت انضمام الحلاوة بالبياض من المتصرفة فاية حاجة الى الحس المشترك قلت

نعم هذا الانضمام من المتصرفة الا ان ادراك هذا الانضمام من الحس المشترك

لان المتصرفة غير مدركة انما هى عاملة فادراك ان هذه النسبة الجزئية

الصورية

الصورية واقعة انما هو من الحس المشترك والمصوره باشتراك الاسم

بين الخيال ومصورة النبات ان قرءت بكسر الواو ولا ان قرئت بفتحها

فالكسر بناء على ان الخيال مصورة للحس المشترك من داخل عند التخيل والمنام

لان الحس المشترك كمرآت ذات وجهين وجه الى الداخل ووجه الى الخارج

والادراك وظيفته والاستمساك وظيفة الخيال والفتح بناء على ان

الخيال مصور ومنتقش بما فى الحس المشترك وسياتى الحق فيهما من

التجرد البرزخى وعلى تجردها وتجرد الحس المشترك والوهم والمتخيلة يبنى

اثبات المعاد الجسمانى حادث من صفو الاخلاط كما ان الاعضاء حادثة

من كدرها وغليظها وما يقال فيلك شئ كالملك وشئ كالفلك ناظر

الى هذا وشئ كالملك عقلك النظرى الذى كالملائكة العلامة وعقلك

العملى الذى ان غلب عليه العصمة والطهارة كان كالملائكة العمالة وشباهة

الروح البخارى سيما النفسانى الدماغى بالفلك من جهة الصفا واللطافة

والاعتدال فان المتوسط بين الاضداد كالخالى عنها ولهذه الشباهة يطلق

اسم كل منهما على الاخر فيسمى روحك فلكا وسمى الله تعالى فى كتابه الحكيم الفلك

بالدخان كما قال تعالى ثم استوى الى السماء وهى دخان فالسماء فى الانسان

الكبير كالروح البخارى الذى هو المتعلق الاول للنفس فى العالم الصغير

والنفس الكلية متعلقة بها وجعلها سقفا محفوظا وسبعا شدادا

لا حاجة لها الى وقاية وغلاف صاين بخلاف الروح البخارى الانسانى

وفى التمثيل هذا كالماء الذى فى الجرة المشكلة له فاذا انكسرت الجره بطل

شكل مائها والبخار الدخانى الفلكى كالماء المنجمد فى الجوه بالبرد الشديد اذا انكسرت نفى
شكل الماء المكتسب منها على حاله وبالجمله لا تحاشى للعقول المنورة بنور الله
من اطلاق الدخان على الفلك لما ذكر   واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية
بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقية فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظة
والوهم ولفظ المسترجعة لثلث بانضمام التصرف وهذا كما ذكرنا فى المولده
انها اعتبارية لانها مجموع قوتين محصلة ومفصلة ولكن كل كل فى الكل
وحدتها حقيقية   اذ معناه ان للوهم رياسة على هذه القوى
بحيث ان النفس الحيوانية هى الوهم وما عداه من القوى الات له اذ
اختلفوا فى ان النفس الحيوانية التى تستخدم القوى الحيوانية ما هى فبعضهم
قال بما ذكر وبعضهم قال ان النفس مجموع الوهم وما دونه والحق انها
الاصل المحفوظ فى جميعها يرشدك الى رياسة الوهم تسمية القسمة الى الاجزاء
المقدارية فى الجسم بالقسمة الوهمية مع ان الوهم فعله الذاتى ادراك المعانى
الجزئية لا الصور المقدارية ولكن لما كان فعل الخادم الغير المباين فعل المخدوم
اسند فعل المتخيله وغيرها الى الوهم   وفى المقام سر آخر يمكن ان يلوح
كلام الشيخ اليه وان كانت عباراته فى المواضع الاخرى ناصة فى المعنى الاول
من الرياسة والمرؤسية على نحو الرياسة على الجنود المباينة   وذلك
لا ينافى تقدسها اذ لا تجافى عن مقامها الشامخ فان هذا النحو من الاتحاد
افاضة والافاضة اعطاء الفوايد والعوايد بحيث لا ينقص فى الابداء من
المعطى شئ ولا يزيد فى الاعادة اليه عليه شئ وقد قلت فى منظومتى المسماة

بغرر الفوايد

بغرر الفرايد النفس فى الحدوث جسمانية وفى البقا تكون روحانية لم تتجافى
الجسم اذ تروحت ولم يجاف الروح اذ تجسدت فكل حد مع حد هو هو
وان يوجر صح عنه سلبه فاعور جنتها شبهتها كما نجدها الذى نز
وليست بطبيعة جرمية اذ استدل على مغايرة النفس مع المزاج باربعة
اوجه مغايرة الحافظ مع المحفوظ والممانعة عن اصل التحريك كما فى الاعياء
والممانعة عن جهته كما فى الرعشه وزوال الحرارة الملمس عند ورود البرودة
مثلا وها هنا وجه خامس ان النفس باقية والمزاج غير باق وغير الباقى
غير الباقى واكتفى فى مغايرتها للطبيعة بوجه واحد والحال ان ها هنا ايضا
وجوها بعضها اسهل ماخذا مما ذكره وان سبق مبادى ما ذكره منها
ان النفس شاعرة ولا شئ من الطبيعة بشاعرة ومنها ان النفس فعلها
على انهاج متخالفة ولا شئ من الطبيعة كذلك حيث ان الطبيعة تفعل
على نهج واحد ووتيرة واحدة ومنها التمانع المذكور اذ قد سبق ان النفس
تستخدم الطبيعة التى فى عناصر البدن الطبيعى قسرا وكرها وبها يتحقق
الاعياء والرعشه   اللهم الا ای الحيوان الذى ليس له درجة الخيال
والوهم فليس له تجرد ولو تجردا برزخيا وليس له بقاء الا فى النشات العلمية
والصور المثالية سواء كانت فى عالم المثال الاكبر كما يقول به الشيخ الاشراقى
او فى عالم المثال الاصغر كما يقول به المصرحون اذ هى على الرايين ليست من
ذوات الاوضاع مع موجودات عالم الطبيعة فموضوعها الذى هو الخيال
كك فهذا الاستدلال نظير استدلال القوم على تجرد النفس العاقلة تجردا

حقيقيا بانها مجردة لتجرد عارضها   فان التحريكات البدنية اه اى لئلا يلزم التخصص
بلا مخصص في توجه النفس الى عالم دون عالم فكما ان الروح البخارى الذى في
موخر الاوسط ما يهئ النفس للعبور من هذا العالم الى عالم المعانى الجزئية
كذلك الروح الذى في موخر المقدم وايضا على هذا القول التحقيقى هذا الروح البخارى
الدماغى مظهر ومرآت للخيال لا محل وكذا للصور الخيالية وكذا الروح الذى في
موخر الاوسط مظهر ومرات للوهم وكذا للمعانى الجزئية لا محل   ولاحد ان
يقول يجوز ان يكون نسبة هذه الصور الى النفس اى مرتبة النفس في مقام
الخيال لان النفس في مقام العقل بالفعل خلاق العقول التفصيلية فهى في
ذلك المقام الشامخ اجل من ان ينشأ الصور المثالية ثم ان لك ان تدفعه
بانه لو كانت النسبة نسبة الفاعلية ثبت المطلوب ايضا لان الفاعل اقوى من
المفعول فاذا كان المفعول غير وضعى وكان مجردا برزخيا كان فاعله اولى بذلك
لان معطى الكمال غير فاقد له   وكما ان فاعل الاجسام الطبيعية ومقوماتها
اما الجسم ومقومه الذى هو الصورة الجسمية فلانهما لم يوجدا بل كانا في كتم العدم
بعد لم يتصور الوضع بالنسبة اليهما والجسمانى مشروط التاثير بالوضع واما
مقومه الذى هو الهيولى فلانها بعد وجودها ايضا غير وضعى ولذا كانت الصورة
المطلقة شريكة العلة لها والعلة الحقيقية لها وللجسم ولمقومه الاخر هو العقل الفعال
بقوة الحق المتعال وايضا اذا كان الفاعل متعلق الوجود بالجسم كان الجسم متقدما
والمفروض انه معلول فكان متاخرا فلزم تقدم الشئ على نفسه ولو لم يعتبر في طرف
العلة كانت عقلا هف   فاذا نفخ في الصور المستعدة اه اشارة الى قرائة

فتح الواو

فتح الواو من الصور وانها جمع الصورة فالاضافة في قول المص ش نفخة الصور بتقدير في
ومعناه ان النفس لما كانت نارا منسوبة الى الله تعم والنار تشتعل بالنفخه
خلقت من النفخه في الصور الطبيعية المستعدة والنافخ هو اسرافيل بل اسمه
المصور والنفخة هى روح الله تعم ونفخت فيه من روحى وذلك الروح من
النفس الرحمانى بل عينه   شعلة ملكوتية نفسانية اى هى النفس و
هى الشعلة التى لا اذى فيها لانها من نار الوادى الايمن وهى روح الله
ومنها النورية الفطرية فطرة الله التى فطر الناس عليها وكل مولود يولد
على الفطرة الحديث فكونها نارا بلا اذى انما هو بحسب اصل الفطرة والنورية
بحسب التوحيد فالافئدة والصور كما انها احطاب وشموع مشتعلة بالشعل
موم وهيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانى شد انوار شد بل الملهمات
طرا كاحطاب مشتعلة بنور نار الله بحيث لم يبق منها شيئا لقهارية
واعتباريتها   يصير نارها نورا صيرورة النار نورا وصيرورة الطبيعة
بالحركة الجوهرية نفسا والنفس عقلا بالفعل والعقل بالفعل عقلا فعالا معبرا
عنه في القران الحكيم بنار الوادى الايمن في موضع وبقوله تعم ولو لم تمسسه نار
في اية النور وصيرورة نورها نارا موصدة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعة
سيما عند اخلادها اليها وحرصها عليها فان النفس كثيرة اللطافة فالى
اى شئ توجهت تصورت بصورته وتزينت بزيه فاذا توغلت في التعلق
بالطبيعة ولوازمها صارت عينها والطبيعة ظلمة ونار لذاعة ذات
لهب ذى ثلث شعب من تجددها الزمانى وتصرمها وسيلانها ومن جهة

تفرقها المكانية وحلولها السرياني في الهيولى المجسمة التي لها شعب الطول والعرض والعمق
ولهذا يسمى عالم الطبيعة عند العرفاء بعالم فوق الفرق كما يسمى مقام الاحدية بجمع
الجمع لكونها موصدة اي مطبقة على النفس سرادقها باوتاد ممدة انما هو لكون
النفس مفصولة عن المفارقات بالاخلاد الى الطبيعة ولوازمها وهي النار
اللذاعة النزاعة للشوى حيث غلب على النفس احكام المباينة والسوى قوله
وهو انبساط الفيض اه اي النفس الرحماني المحيط بجميع الكلمات التكوينيه
كاحاطة النفس الانساني بجميع الكلمات اللفظيه هو الفيض المقدس الناشي
من المهب الذي هو الفيض الاقدس وصيغة جمع الرياح باعتبار ان نسيم القدس
وان كان واحدا وما امرنا الا واحدة لكنه نسايم باعتبار المراتب والمهيات
في المقامات النازلة وكون زوال النفس وفنائها ايضا بالنفس الرحماني
انما هو باعتبار شدته وقوته واجتماع النسايم في نسيم واحد وحدة حقة
وظهور الوجوب بالوحدة والنور بالقهارية فينتفي الحدود والانيات في
الانية المطلقة وينطفي الشعلة الملكوتية تحت جبروتها اذ لا يمكن
النور الضعيف في مشهد النور القوي علم چون برفرازد شاه فرخار
چراغ انجا نماید چون شب تار ثم ان النفخة التي تشعل النار نفختان احدهما
ما تشعل الصور المستعدة الدنيوية وبعبارة اخرى الصور المشوبة بالهيولى
المشار اليها بقوله تعالى ونفخت فيه من روحي والاخرى ما تشعل الصور
البرزخية والاخروية الصرفة المشار اليها بقوله تعالى ونفخ فيه اخرى فاذا هم قيام
ينظرون اي اذا هم قائمون بوجود الحق والنفخة التي تطفئ النار نفخة الموت

المطفئة لهذه الاجسام الطبيعية المشار اليها بقوله تعالى ونفخ في الصور فصعق
من في السموات والارض وهذه النفخة عزرائيلية والاخريان اسرافيلية
وعليك ان تنظر نظرا كليا فتجري في الانسان الكبير ما في الانسان الصغير
ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فترى كلا من النفخات الثلث واحدة
والكل من كل وان كانت غير متناهية اذ الاحياء والاماتة غير متناهية
الا انها بالنسبة الى الحق تعالى واحدة واقعة دفعة واحدة سرمدية كما قال
وما امرنا الا واحدة   فلها باعتبار ما يخصها من القبول اه القبول
هو الانفعال الادراكي من الملاء الاعلى والفعل هو التدبير في البدن والتاثير
في العالم الادنى وهما في الانسان بما هو انسان كالمدركة والمحركة في الحيوان
وفي الانسان بما هو حيوان   وبالثانيه يستنبط اه اي الاراء
الجزئية بالروبات الجزئية كما تمثل لك واما الكليات ولو في الاعمال
فبالعقل النظري ولهذا كان مبنى الحكمتين النظرية والعملية كلتيهما
على العقل النظري لان ادراك الامور الكليه سواء كانت امورا
غير متعلقة بالعمل كالعلم بان الفلك مستدير او متعلقة بالعمل كالعلم
بان العدل حسن وظيفة النظري ثم ان الاعمال الجزئية التي يتعلق
بالعقل العملي اعم من المعادية المذكورة في الحكمة العملية ومن المعاشيه
كبناء البيت على وجه الاحكام والاتقان بحيث يترتب عليه الاثار
المطلوبة منه   مختارة للخير او ما يظن خيرا الاول لاعمال المقربين و
الثاني لاعمال اصحاب اليمين لان غايات اعمالهم ظنية فانها خيرات

صورية محدودة وان كانت دائمة اكلها دائم وظلها وتلك عقبى الدار بخلاف
غايات اعمال المقربين فانها الاتصال بالملاء الاعلى والصيرورة اليهم ولقاء الله
ورضوان من الله اكبر وفي ذلك فليتنافس المتنافسون واما اصحاب الشمال
فغايات اعمالهم وهمية داثرة زايلة لانها خيرات حسية طبيعية كائنة
فاسدة ولها الجربزه والبلاهه والتوسط بينهما المسمى بالحكمة جعلها
الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر في الامور المعاشية حيث قال في الهيات الشفا
ليس يعنى بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة
العملية التي في الافعال الدنيوية فان الامعان في تعرفها والحرص على التفنن
في توجيه الفوايد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى
يتبع ذلك وصول اضداد ما يطلبه لنفسه اليه كان اثرا ويشغله عن اكتساب
الفضايل فهي الجربزه وجعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان
نفسه وعمره وآلة صلاحه وبقائه الى وقت استكماله انتهى والاولى
عدم التخصيص حتى يشمل الفكر في النظريات لكن لا ان الامعان فيها جربزة
فانه فضيلة بل مزاولة كتب المشككين الذين لا يقفون على اعتقاد حق و
ديدنهم القدح والجرح وفضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازي و
اترابه وكذا مجالسة المتجربزين تجلب الجربزه ومزاولة كتب المقلدين في العقايد
ومجالستهم تجلبان الغباوة كما قال الشيخ من تعود ان يصدق من غير دليل
فقد انسلخ من الفطرة الانسانية وهي من الاخلاق اه قال س في
مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار اشتبه على بعض الناس وظن ان

الحكمة

الحكمة العملية المذكورة ههنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية وهذا فاسد
لان هذه الحكمة العملية خلق نفساني بين الجربزة والغباوة واذا قالوا الحكمة
نظرية وعملية لم يريدوا بها الخلق لان ذلك ليس جزءا من الفلسفة بل التي
هي احدى الفلسفتين ارادوا بها معرفة الملكات الخلقية انها كم هي وما هي
وما الفاضلة منها وما الرديئة منها وكيفية اكتسابها للنفس وازالتها
عنها ومعرفة السياسات المدنية والمنزلية وهذه المعرفة ليست غريزية
بل متى حصلناها كانت حاصلة من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلا
ولم نتخلق بخلق فلا يكون الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا وبالجملة الحكمة
العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق فالتي جعلت قسيمة
للنظرية هي العلم بالخلق والتي هي احدى الفضايل هي نفس الخلق انتهى باختصار
واعلم ان كلا من الحكمة والعفة والشجاعة قسمان فطري وكسبي فمن النفوس
ما هي الى الحكمة اي الخلق المذكور الذي هو ليس علما كالارادة والقدرة ونحوها
مايلة وان كانت في بدو عمرها ومنها الى العفة او الشجاعة كذلك ولا
يكلف بالفطريات فانها موهبة ربانية دولت انست كه بيخون
دل ايد بكنار وقال علي ع رايت العقل عقلين فمطبوع ومسموع ولن
ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع فانما يكلف بالكسبيات ليصير النفس نورا
او نورا على نور ولا شك انه بمزاولة افعال الحكمة والعفة والشجاعة
تصير الفطريات اتم واحكم وان قصور الفطرة بها يبدل بالتمام والله
ولي الافضال والانعام كانت افضل ومن هنا يقال الشيء يعز

حيث يندد والعلم يعز حيث يغزر   ويكون الراى الكلى عند النظرى مثلا لنا
مقدمة كلية هى ان كل حسن ينبغى ان يؤتى به فنضم اليها صغرى هى ان الصدق
حسن وكل حسن ينبغى ان يؤتى به ينتج ان الصدق ينبغى ان يؤتى به فهذا راى
كلى يدركه العقل النظرى ثم العقل العملى اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا يقول
هذا صدق وكل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا ينبغى ان يؤتى به وهذا
راى جزئى ادركه العقل العملى مستمدا من النظرى ثم القوة الشوقية تخدم العقل
العملى كما انها فى الحيوان تخدم الوهم والخيال والشوق هناك ارادة وفى
الحيوان شهوة والفعل هناك عقلى وفى الحيوان تخيلى والغاية هناك عقلية
دائمة كعيادة المريض لله تعم وفى الحيوان وهمية داثرة كعيادته لجلب منفعة
دنيوية   ان للانسان خواص ذكر شطرا منها فى سفر النفس قريبا بمباحث
المعاد من شاء فليرجع اليه   من غير ان يصير سببا لفعل وان كان من
الكليات المتعلقة بالعمل وذلك لان نسبة الكلى الى جميع جزئيات على السوية
فالاعتقاد الكلى بان الاجادة حسنة لا يوجب الاجادة المخصوصة فى الوقت
المخصوص مثلا بل الاعتقاد الجزئى به يوجب الشوق الجزئى الموجب للفعل الجزئى
وهذه للجميل والقبيح سواء كانا مع المنع من النقيض او مع جوازه على مرجوحية
فيشمل الاحكام الخمسة وسواء كانا ما يحكم العقل فقط بحسنه وقبحه او مع كاشفية
الشرع عنه فيشمل التكاليف عقلا وشريعة وطريقة   ولهذا يقال لها
العقل الهيولانى وكذا يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل والعقل المنفعل
بمقابلة العقل الفعال المتحول اليه النفس بالحركة الجوهرية   وكلامنا فى مبدئ

نثو الانسان

نثو الانسان بما هو انسان اول كلامه ش بالحقيقة جواب عما كان ظاهر الورود
ولم يذكر فى السؤال لظهوره وهو انه كيف يكون بالقوة والنفس قد انطوى
فيها مقام الحس والخيال والوهم وصارت فيها بالفعل وان كان فى التعقل
بالقوة فدفع هذا بان مرادنا من كون النفس بالقوة المحضة انما هو فى الصور
العقلية ولو كانت من الاوليات لا فى الصور الجزئية واما خلاصة جواب
عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضوريا وعلمها بقواها ايضا حضوريا
انطوائيا تبعا لعلمها بذاتها فهى انها قوتا العلم مثل اصل وجودها العقلى
كما ان النفس ما دامت حاسة اه والحاصل اشتراط السنخية بين العالم
والمعلوم فكما ان السنخية حاصلة بينهما فى اصل الادراك كذلك فى اصل
التعقل من حيث القوة والفعل   فكذا القوة العاقلة اى كما ان
النفس التى فى مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل ومعقولاتها
بالقوة كذلك عاقلية تلك النفس لمكان التضايف فهى قبل الاستكمال
مخالطة بل صورة حسية طبيعية لكونها جسمانية الحدوث روحانية
البقاء   ثم من باب التخيل او التوهم يعنى النفس علمها بنفسها
فى مقام بلوغها الى الخيال والوهم وهمى وخيالى وعلمها التعقلى بالقوة
لا انها لا علم لها اصلا فعلم الجهال بنفوسهم كعلم الانعام بنفوسهم
فى اوهامهم وخيالاتهم فيتوهمون انفسهم فى الاين الخاص والجهة السفلية
الخاصة ومن ذوات الاوضاع وبالجملة متصفة بصفات الاجسام
وظاهره فى زيادة اللفظ الشريف اعنى من قبله اشارة الى ان العذاب

ليس من قبل الخير السلام البر الرحيم انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود
وجودا ابطيا الذلك المعذب المحتجب وانه صار عينه وهو صور محدودة
متفارقة بل فرق الفرق سيالة بل نفس السيلان والنفس فی غاية اللطافة
بای شئ توجهت صارت هی هو وكذا اذا توجهت الی العقل الفعال مرة
بعد اولی وكرة بعد اخری ولم يقطع ذلك الرحم الشائح تحولت اليه ونعم
ما قال المولوی اين نجاست اند رشد وكل خاك شد وان نمك اندر شد
وكل پاك شد ان نمك كزوی محمد املح است زان حديث با نمك او افصح است
ان نمك باقيست از ميراث او با تواند ان وارثان او بجو من
ثمان ان يكون نيرمهية كل موجود وصورته ای صورته العقلية ومهيته
المرسلة المطابقة لحقيقته كما هو شان الحكيم العالم بالحقايق من الفحص
البحث حتی يظهر بالعنوان المطابق للمعنون فيما فی التصورات بحدودها
وفی التصديقات ببراهينها وبالجملة يحيط بما هو وهل هو ولم هو
فی كل شئ لم هذه المطالب والعقل الهيولانی لما كان مجردا فصوره ايضا
مجردات من المعقولات المجردة والذوات المفارقة والهيولی الاولی لما كانت
جسمانية فصورها ايضا جسم وجسمانی والمهيات المحفوفة بالغرايب
والعوارض الشخصية المشخصة فيوشك انها اذا تجردت طالعها
حتی المطالعاء ای علمها علما حضوريا لانها وجودات محضة والوجود لا يعلم كنهه
علما حصوليا بل حضوريا فان العلم بحقيقة الوجود اما حصولی غير اكتناهی
بتحصيل عنواناته كالعلم بمفهومه العام وبعنواناته الاخری من الوحدة الحقة

والحيوة السارية والعلم والارادة والخيرية وغيرها من سائر صفاته وبتحصيل العلم
بالمهيات الامكانية علی ما هی عليه فان المهيات ايضا عنوانات مراتب حقيقة
الوجود واما حضوری كعلم المجرد بذاته والفانی بالمفنی فيه خرجت
من القوة الی الفعل بسطوع نور الحق رجوع الی اول الكلام وهو قوله ان العقل
الهيولانی عالم عقلی بالقوة والمقبولات وغيرها من المشاهدات
الحدسيات والفطريات فی جعل المقبولات من الضروريات واوايل
المعقولات نظر فان المقبولات وهی الماخوذة ممن يعتقد بصدقه كا
الانبياء والاولياء والحكماء مادة الخطابة المفيدة للظن والضروريات
الستة المشهورة مواد البرهان المفيدة لليقين ولم ار فی كتب الحكماء
والمنطقيين جعل المقبولات من الضروريات وتوجيه كلامه س ان
المراد بها المقبولات العامة التی هی مادة للجدل مثل العدل حسن والظلم
قبيح كما يرشد اليه قوله الكذب قبيح وكون هذه مقبولات لا ينافی كونها
ضروريات لعدم توقف العقل فی الحكم بها وان كان بمعونة العقل
العلمی كما ان النار حارة بديهية وان توقف حكم العقل علی الاحساس
والنظری ما يتوقف علی النظر وعد القوم هذه مقبولات عامة مادة
للجدل بناء علی مجرد التمثيل للمصلحة العامة والمفسدة العامة المعتبرتان
فی قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة ومقبولات
من جهة اخری فيمكن ان يستعمل فی البرهان وفی الجدل وهذا مثل تمثيله
للتجربيات بقوله الارض ثقيلة فانه ايضا ذو جهتين فكما انه من

التجربيات لكن من المحسوسات الملموسات لانه كمال اول للعاقلة اشارة

الى ان المراد بالملكة هنا ما يقابل القوة كما فى تقابل العدم والملكة فكل ما يرفع قوة

كمال والوجود المقابل للعدم الثانى ملكة كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة

كما ان العقل بالملكة تشبه الحركة فى كونها كمالا اولا لما بالقوة كذلك فانه

بالعقل بالملكة يصير النفس عقلا بالفعل ولولا البديهيات لا يعقل النظريات

كما انه بالحركة والسعى يصل كل شئ الى كماله المترقب منه حيوة غير محتاج

فيها اى حيوة العلم بالله والمعرفة به اذ للحيوة ثلث مراتب احدها

ما يساوق الوجود ودارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حيوة الله السارية

فى كل شئ وثانيتها ما يلزمه الدرك والفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال

وثالثتها العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وبهذا المعنى

قال على ع الناس موتى واهل العلم احياء فمراتب الانسان اه

اونقول مراتب الانسان بحسب هذا الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال وهو

العقل المستفاد وفى استعداد الاستحضار وهو العقل بالفعل وفى

استعداد الاستحصال وهو العقل بالملكة وفى الاستعداد المحض والاستعداد

الاول وهو العقل الهيولانى اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات

عند الاتصال بالمبدء الفعال ولو فى الدنيا كما قيل فى العارفين كانهم وهم

فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها ومراده ره بالاتصال الاتحاد والتحول

فانه ره قائل باتحاد النفس بالعقل الفعال بعد الاستكمال بالحركة الجوهرية

وفى لفظ الجمع المعرف باللام المفيد للعموم اشارة الى اعتبار مشاهدة الكل

دفعة

دفعة واحدة دهرية فى المستفاد لا بالنسبة الى كل واحد كما اعتبره بعض منهم زعما

منه ان مشاهدة الكل ما دامت النفس فى عالم الطبيعة غير ممكنة وليس كك

اللهم الا ان يراد النفس بما هى نفس لان النفس اذا ماتت موتا اختياريا

قبل موتها الطبيعى صارت عقلا لا حالة منتظرة له وتخلصت عن التعاقب

الزمانى وكان على ع يتلو ايات الكتاب التكوينى والتدوينى دفعة واحدة

والعقل ابنه الجبروت ومتاه الدهر الايمن الاعلى وكان الطبيعة ولوازمها

سلبت عنه والغافل يظنه هى وقال الحكماء الراسخون لا يبلغ الانسان درجة

الثالثة ما لم يصر بدنه كقميص يلبسه تارة ويخلعه اخرى بل قيل ربما يصير

هذا ملكة له واقول هذا فى العقل ليس بغريب ومن كان له توقف كان

بالحقيقة توقفه فى اتحاد النفس بالعقل الفعال وجواز الحركة الجوهرية

والا فلا غرو فى اعجب من ذلك ومما يكسر سورة استبعادك ان العقل

بالفعل وهو الملكة البسيطة هو ما به الانكشاف الواحد ينكشف به

كل الحقايق الموجودة به لان حق العلم هو الملكة والدرك هو النيل والوجدان

والعقل بالفعل واجد ونايل كل المعلومات المكتسبة وان كنت فى ريب

فزنه بالجاهل الامى والخلط والغلط من عدمها فى الخيال وان كان النفس

عند المستبعدين هى الخيال نسوا الله فانساهم انفسهم تا تو خود را

پيش و پس دارى كمان بسته جسمى و محرومى ز جان زير و بالا پيش و

پس وصف تن است بى جهت ان ذات جان روشنست وما

ينور المطلب درك الجزئيات من الحس المشترك اذ اتى الجواسيس اخبار

ملائكاتها له بان يكون فى البصر شئ من المبصرات وفى السمع فى ذلك الوقت شئ من
المسموعات وفى الشم شئ من الروايح وهكذا   الاول تهذيب الظاهر وان
شئت سم الاول تجلية بالجيم والثانى تخلية بالخاء المعجمة والثالث تحلية
بالمهملة   والثالثة تنويرها بالصور العلمية لعلك تقول ما يعنى بالصور
العلمية فان عنى بها البديهيات الست فهى العقل بالملكة وان عنى بها
النظريات المكتسبة بالبديهيات فهى العقل بالفعل وعلى اى التقديرين
فهما من مراتب النظرى لا العملى اقول المراد تصقيل النفس وتهيئتها للعلوم
الحقيقية والاقبال عليها ان يكون بصدد تحصيلها وكل ذلك عمل   والرابع
فناء النفس عن ذاتها وللفناء ثلث مراتب المحو والطمس والمحق فالمحو فناء
رؤية الافعال فى فعله تع والطمس رؤية الصفات فانية فى صفته تع
والمحق شهود كل وجود فانيا فى وجوده تع ففى المقام الاول لا حول ولا قوة
الا بالله وفى المقام الثانى لا اله الا الله وفى المقام الثالث لا هو الا هو اعنى
ان يصير الاذكار الثلثة مقاما للذاكر فيكون مقامه مقام التحقق بها
بعد طى مقامى التعلق والتخلق بها وفى قولهم فى معنى الفنا هو ان يرى
السالك كل قدرة مستهلكة فى قدرته تع وكل علم مستهلكا فى علمه تع
وهكذا الى اخر الصفات بل كل وجود مستهلكا فى وجوده تع وفى قول المصنف
وقصر النظر اه اشارة الى ان المقصود بالذات هو العلم والمعرفة والعمل مقدمة
ووسيلة له وتحقيق لحصول وجد المطلوب ولذا فسروا اخر العمل ايضا
بالرؤية الشهودية وحق المعرفة وقصر نظر الفؤاد على ملاحظة رب الارباب.

والاوتاد

والاوتاد   بعضها فى الحق وبعضها من الحق قد ذكرنا فى اوايل حواشى الاسفار
اصطلاح اهل الله فى الاسفار ان شئت ترجع اليها   بحسب التصور اى بحسب ما هو
وكم هو ونشرع بعد فى بيان هل هو بل كان ما هو ما الشارحة فان الحدود
قبل اثبات وجود المحدود بالبرهان حدود اسمية وبعده انقلبت حقيقية
والوهم يجردها عن الكل مع اضافة ما الى المادة لعلك تقول ليس هذا
مطابقا لنفس الامر لان التجرد عن الكل مع بقاء اضافة لا يرد على ما ورد التجردات
الاول عليه لان مدرك الوهم المعانى الجزئية كالمحبة الجزئية والعداوة
الجزئية ونحوهما ومدرك الحس والخيال هو الصورة المحسوسة والاشباح المثالية
وليس مطابقا للمثال ايضا لان الهضوم الاربعة اعنى الهضم المعدى والكبدى
والعروقى والعضوى كلها ترد على مادة كيلوس واحد فان مادة الغذا تبقى
ست ساعات فى المعده حتى تنهضم الانهضام المعدى ثم تبقى ست ساعات
فى الكبد وهكذا حتى يتم اربع وعشرون ساعة عدد ساعات يوم وليلة
واما المثل له فليس كذلك كما علمت والجواب ان المراد هنا بالمعنى الجزئى المدرك
للوهم هو الاضافة الجزئية فالتجريدات ايضا ترد على شئ واحد فان البياض
المعين المدرك للباصرة مجرد عن المادة لا عن الوضع المعين بالنسبة الى البياض
المحسوس بالعرض والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشى المادة ايضا وهو الوضع
المعين والبياض المطلق المضاف الى البياض المعين الذى فى الثلج المعين
مجرد عن المواد والجهات والاحياز والاوقات وغيرها الا عن الاضافة
المخصوصة الى الثلج المعين وعند المصنف الوهم عقل مقيد والموهوم معقول

مقيد كما لا يخفى على الناظر فى كتبه والبياض العرف المطلق مجرد من الكل ولو اوردنا
بمدركات الوهم مثل المحبة الجزئية قلنا تورد التجريدات على شئ واحد ايضا
فان الصورة التى توخذ منها ذلك المعنى عين ذلك المعنى كما لا يخفى على العالم بتفاوت
مراتب الوجود بالتشكيك فان مابه الامتياز عين مابه الاشتراك ثم يجرد
المحبة الجزئية عن الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات وهى المحبة
المطلقة التى هى صرف المحبة ولا ميز فى صرف شئ ولا يتثنى ولا يتكرر ولو جود
مثل هذه الامور فى النفس اه قد مر ان الوحدة الشخصية المعتبرة فى موضوع المتقابلين
هى الوحدة الوضعية الجسمية فتذكر مما استحالاه قيد مخصص للثلثة
لان الحركة القطعية غير موجودة بنحو اجتماع اجزائها بقاء فى الخارج الا فى الذهن
وكذا الزمان الذى هو مقدارها واما الحركة التوسطية ومقدارها الذى
هو الان السيال فهما موجودان فى الخارج وكذا اللانهاية الشدية كما فى المجرد
الجامع للانوار كلا بنحو بساطة وكمال بل اللانهاية العددية كما فى النفوس الناطقة
المفارقة عن الابدان على مذهب الحكماء كما يمثلون فى منطقياتهم للكلى الغير المتناهى
الافراد بها وهذا البرهان يثبت تجرد النفس وان كانت فى مرتبة الحس المشترك
والخيال فان ادراك الحركة وغيرها بنحو الجزئية انما هو فى الحس المشترك من الخارج
او الداخل ومن الشواهد اه هذا رابع البراهين المذكورة فى هذا الاشراق
والمراد بالوحدة والبساطة اعم مما فى الوجوب الذاتى ومما فى الوجود مطلقا فان كل
كثرة مؤلفة من الوحدات المحضة وكل تركيب بالاخرة من بسائط بحتة ولا
لزم الكثرة بلا وحدة واذا ابطلنا الوحدة ابطلنا الكثرة وحاصل الرابع انه

لوكانت النفس جسما ومافى الجسم منقسم لزم الخلف فى الوحدة والبساطة المدركتين
لها اذا قيل الوحدة قد تعرض للجسم اه ويحمل عليه اه الاول باعتبار اخذها
بشرط لا والثانى لاخذها لا بشرط او الاول فى الوحدة التى فى القوة المدركة على تقدير
جسميتها والثانى فى وحدة الموصوف بالوحدة ثم ان الاشكال والانحلال المذكورين
فى العنوان احدهما مشوب بالاخر كما ترى وخلاصة الاشكال انكم استدللتم
بادراك الوحدة وعروضها للقوة المدركة على تجردها ووحدة الماء او النار
او الانسان او نحو ذلك اتصالية قابلة للقسمة فيجوز ان يكون القوة المدركة
لها جسدانية وحاصل الانحلال انا لا نتمسك فى الاستدلال بمطلق الوحدة
بل بالوحدة المطلقة الحقيقية فان تمسكنا بوحدة اشخاص الجسم تطرق الاشكال
وان تمسكنا بنفس الوحدة الحقيقية بل بادراك اى معنى صرف وهو لا يتثنى
بنفسه فلا اشكال بل كل معنى اذ لا ميز فى صرف اى معنى كان وكلمة بل
للترقى فان الكلام فيما قبلها فى نفس الوحدة وفيما بعدها فى الواحد فالبياض
العرف المنفرد عن الغرائب والاجانب موضوعا كانت او عوارض من الزمان
والجهة والوضع وغيرها ان ثناه الوهم فبالاضافة الى المحل او الزمان او غيرهما
والفرض يجرده عنها هف وهذه المعانى ايات لحقيقة الوجود الماخوذة
منفردة من المهيات التى هى اجانب لها من حيث شيئية المهية بما هى شيئية
المهية ومن حيث نفسها نفسها بالحمل الاولى وانها لا تأبى عن الوجود و
العدم فان سرت من الوجود الى هذه المعانى واستنبطت احكامها منه
فقد سرت من الحق الى الخلق وان سرت منها ومن احكامها من وحدتها

وصرافتها اذا اخذتها بنفسها الى الوجود فقد سرت من الخلق الى الخالق   واورد الشيخ
السهروردى على هذا اى الوجه الرابع وحاصل ايراده ان دليلكم مبنى على ان يكون
الوحدة عرضا متاصلا حتى يقال انقسام المحل يستلزم انقسامها وهى امر
ذهنى اعتبارى وليس فى الخارج الا ذات الواحد لا وحدة بالدليل المؤلف من
المتصلة والمنفصلة الذى ذكره   وفى الثانى كون الجسم اه وايضا كون
شئ واحد شخصى فى محال متعدده بل غير متناهية   فنقول اولا اه فانكم
تقولون لا صورة للوحدة فى الجسم كضمية البياض واما الوجود فى الذهن فلا يقولون تضايقون
فيه كما فى كل اعتبارى فكيف فى الاعتبارى النفس الامرى الذى ليس من قبيل
ناب الغول فما تقولون فى تلك الوحدة الذهنية بعد ورود القسمة الوهمية
على الجسم وما تختارون من الشقوق التى ذكرتموها فما هو جوابكم فهو جوابنا
واذا علم بالشهود الحضورى وجود شئ اه ان قلت اذا علم كل واحد وجود النفس
علما حضوريا امكن اكتناه النفس لكل احد وهو بط قطعا قلت العلم الحضورى
كالحصولى اجمالى وتفصيلى ولكل منها مراتب فعلم النفس بذاتها فى سن الرضاعة
حضورى وفى حال بلوغها وتحولها عقلا مستفادا او عقلا كليا ايضا حضورى
لكن اين هذا من تلك وهذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدة الانسان الكامل
عن بعد مشاهدة وعن قرب بمواصلة وخلطة واستحضار لكماله وجماله
وجلاله تفصيلا مشاهدة ايضا   ووجود كل نفس هو ما يشير اليه
كل احد بانا وبهذا استدل الشيخ الاشراقى على ان النفس الناطقة لا مهية لها
فان كل مهية يشير اليها بهو وحقيقة النفس ما يشار اليها بانا فهى وجود بلا مهية

وان

وان كان ذلك الوجود دون الوجود العقلى او الوجوبى   لا من دليل ووسط
المراد بالدليل ما يشمل مثل الدخان الدليل على النار ومثل ما يقال العالم دليل
على الصانع فلو كان وجدان ذاتك بالدليل الجزئى كالحس كانت محسوسة
لكن الفرض عدم استعمال الحس ولو كان بالدليل الكلى لكانت معلومة حصولا
كليا وذاتك معلومة حضوريا على الوجه الجزئى   لعلى ادركت بهذا
الفرض اى بوهمى ادركت ذاتى والمقصود اثبات الوسط وان الوسط
عمله واذا كان بفعله كان تجردها معمولا مفروضا   تارة انكروا بقاء
الذات واما ما يشاهد من بقاء هوية الفرس وان فيه شيئا غير متبدل
وان غير المتبدل لغير المتبدل فلعله عندهم من باب تجدد الامثال على سبيل
الاتصال   ولا يفيد ازيد من هذا اى التجرد عن المثال كيف واكثر الناس
مجازاتهم ليست الا الامور الصورية المثالية   وبعضها ما يقتضى
اه وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادراك النفس الكليات العقلية
والوحدة والبساطة فذلك يدل على تجردها عن الكونين الصوريين
الطبيعى والمثالى كليهما   حصلت فى الجسم بسبب اى بسبب طار
فلا يرد مثل البرودة الزايلة عن الماء بالقسر العايدة اليه بعد زوال القسر
استكفاء بذاته   والعلوم كلها لا تجتمع فى دفتر واحد اى وجوداتها
الكتبية فضلا عن وجوداتها الصورية النورية فالوجود الكتبى لحدوث
العالم هو قولنا العالم حادث المنقوش على لوح جسمانى واما وجوده
العلمى فهو مطابق لتجدد كل ما فى العالم الطبيعى من الازل الى الابد من كل جسم

وطبع وغيرها فانه قضية محصورة حكم فيها على كل فرد وصود لكل مشمول الموضوع

وهذا الموضوع وكل موضوع مشمول وجود النفس ولا تصادم ولا تزاحم عليها

ومثلت انطوى العالم الاكبر   فضلا عن التصرف فيها اى انشاتها و

تصرفت فيها معا او انشاتها من كتم العدم لا انها متصرفة فيها فقط كما في

الاجسام الطبيعية   فما ظنك بنفوس كريمة الهيئة يعني انها اجل شانا

من انشاء الاجرام العظيمة بل ليس همها الا الله ولا نصب العين لفؤادها

الا هو   يمنعها عن جودة التعقل او يشتبه عدم جودة الادراك الجزئي

بعدم جودة التعقل والقوى الجزئية جسمانية   عين التالي اى بمجرد

الاختلال في التعقل في بعض الاوقات وبعض الشيوخ لم ينتج ان التعقل

بالتبدينية لان وضع التالي لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع

ولا يتخلل الالة بين الشيء ونفسه والالى ادراكه بالالة فابطل الاول بمجرد دعوى

والثاني بانه لو تخلل الالة بين الشيء والته تسلسل الالات والثالث بان

الادراك نفسه غير وضعي   في حق ادم واولاده اى ادم النوعي لتقدم

مطلق الانسان في قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان الايات وفي هذه

الاضافة نهاية التشريف والتبجيل من الله تعالى بالنسبة الى ادم لان

روحه تعالى ليس زايدا على ذاته اذ لا معنى في ذاته سوى صريح ذاته وهو الحي

الحقيقي الذاتي فانه الحيوة القائمة بالذات لا كحيوة الانسان البشري العارض

له فالاثنينية في اضافة روحي هنا اعتبار محض اذ لا مهية له بخلاف

ما في الانسان فانه باعتبار المهية والتعلق فلا بد ان يكون حيوة بالذات

حتى

حتى يكون الحيوة في شيء لا بالذات كالعلم والارادة وغيرهما   وفي حق عيسى ع

وكلمته القاها الى مريم وروح منه الكلام في روح منه كالكلام في روحي

واما الكلام في الكلمة فهو ان كلمته تعالى امرية لا خلقية وبالحقيقة كلمات الله

التامات هي العقول المفارقات الكليات وبوجه كلامه تعالى الكليات

العقلية والقضايا العقلية التي هي كلمات القلوب لا كالاحاديث الخيالية

والموجودات الغير القارة الضعيفة ولو قيل بحسب التاويل اريد عيسى النوعي

كادم لم يبعد كما قدمنا لك ان اول نشاة الانسان البشري في الصعود

ادمية ونشاته الروحية الامرية في الاواخر عيسوية وعيسى روح الله

ومنزله في سماء الارواح كما ان ادم خليفته في الارض وعليه ينزل ما في

الاخبار ان عيسى ع ينزل من السماء في اخر الزمان وبالجملة كل هذه طولية

وفي سلسلة الترقيات الى الغايات والدهر روح الزمان نسبته اليه

نسبة الروح الى الجسد وانحفاظ الصورة لاهل الصورة من عى ملتزم

ومما لا يعلمون فيه اشارة الى نشاة التجرد فان نشاة التجرد مما لا تعلم

بالمدارك الظاهرة والباطنة الجزئية والزوجية فيها هي التركيب فيها

من الوجود والمهية او من الوجهين وجه يلي الرب ووجه يلي النفس او

تعقلها لذاتها وتعقلها لمبدئها او من الجنس والفصل او من النوع

والصنف والمشخص والتركيب فيما تنبت الارض وفي الحيوان و

الانسان البشري هو هذه بعلاوة التركيب من المادة والصورة

وقوله اليه يصعد الكلم الطيب اى الكلم التكوينية المجردة

الطاهرة عن لوث المادة ولواحقها والصعود هو التحول الى الغايات المقدسة
المنزهة كتحول النفس القدسية الى العقل الكلى الفعال وقوله تعـ لقد
خلقنا الانسان الشاهد فى احسن تقويم تعـ اى تقويم جنبته الامرية بالقيوم
تقوما وجوديا والمتقوم بالمجرد مجرد وقوله تعـ يا ايتها النفس الرجوع
هو التخلق والتحقق فمثل من عرف نفسه فقد عرف ربه اى من عرف
نفسه بانه برزخ جامع بين صفتى الوجوب والامكان بل بانه جامع بين صفتى
التشبيه والتنزيه وانه معلم بالاسماء جميعا ومرآت لها تحاكى كلها عرف
ربه او من عرف نفسه بانه خلقها الله تعـ مثالا له ذاتا وصفة وفعلا
اما ذاتا فبان يعرف انها مجردة عن الاحيان والجهات والازمنة والاوضاع
ونحوها وانها لا داخلة فى البدن ولا خارجة عنه واما صفة فبان يعرف
كيفية علمها بنفسها وعزها وقدرتها وفاعليتها بالرضا او بالعناية
لقواها ومنشآتها وكيفية تكلمها العقلى الوجودى وكيفية عشقها و
ارادتها لذاتها وآثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات
بالذات الى ما سواها وغير ذلك من صفاتها واما فعلا فبان يعرف
كيفية ابداعها واختراعها وخلقها ما يشاء ويختار بمجرد الهمة فى مملكتها
ثم عرف ربه ذاتا وصفة وفعلا او من عرف نفسه اى نفس الكل كما قال تعـ
النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم فقد عرف ربه او من عرف نفسه بالفقر
وانه لا شئ له والامر كله لله فلا فعل له ويتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل
بلا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ولا صفة له ويتذكر فى مقام توحيد الصفة

بلا اله الا الله

بلا اله الا الله ولا ذات له ويتذكر فى مقام توحيد الذات بلا هو الا هو
عرف ربه بالغنا وشهد فعله وصفته وذاته فى الافعال والصفات
والذوات واذا عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتى والحركة الجوهرية
والسيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء وان الاصل المحفوظ والوجه
الباقى فى جميع السيلانات اعراضا كانت او جواهر نفوسا كانت او
طبايع ثباته وقدمه وشهد ان اقليم البقا بشراشره من صقعه وكذا
اذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة وقس عليه نظايره او من عرف نفسه
فقد عرف ربه اولا بطريق اللم فان اوثق البراهين باعطاء اليقين
هو النمط اللمى وبعبارة اخرى تناسب مذاق المتألهين اذا عرف الانسان
ربه اولا ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من الحق الى الخلق وهذا اعلى
من ان يقع سيره من الخلق الى الحق بان يعرف نفسه اولا ثم يعرف ربه
والى هذا اشار من قال دانش نغست نركادمر سر بيست كو بحق دانا
شوى دانى كه چيست انا النذير العريان الفعيل هنا بمعنى المفعل
اى المنذر مثل بديع السموات بمعنى المبدع والمراد بالعريان التجرد عن
المادة بالمعنى الاعم بحسب اصل الوجود ابيت عند ربى الشاهد
فى العندية فان من عند المجرد ومن له مقام العندية فى مقعد الصدق
لدى المليك المجرد عن المواد ولواحقها مجرد مثله بل مجرد بتجرده
وقوله لن يلج اه المراد بملكوت السماء عالم العقول المفارقة وبالولادة
الثانية التجرد وصيرورة النفس عقلا بالفعل او المراد به عالم المعقولات

ودبار الكليات النفس الامرية وبها تولد العقل بالملكة في عالم العقل المنفعل
خارجا من ساير الاشياء اى ذاتى مجردة عن المواد والاحياز والجهات و
الاوقات وغيرها بل فيه طى صور الكونين ورفض العالمين فضلا عن طى المكان
والزمان فاكون فوق العالم العقلى كله وذلك بالاتصال بحقيقة
الوجود المنبسط اتصالا حقيقيا لا اضافيا وهو فوق عالم العقل فانها
الرحمة الواسعة وهذا ما قال الشيخ الاشراقى ان النفس وجود ولا مهية له
وتبعه المحشى وما قال بعض اخوانه لا يبقى على النفس اكثر من موجود واذا كان النفس
بهذه البساطة فما فوقها اتم واولى المعروفة بتفاحية سميت بها لان
المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه ويتكلم في الحقايق وقال
انباذقلس ان النفس انما كانت آه اراد بالمكان العالى عالم العقل او عالم
المعنى وبكينونة النفس هنالك كينونتها العقلية الكلية لا كينونتها النفسية
الجزئية لانها باطلة وبالخطيئة الخطيئة التكوينية وهى الامكان الذى
فى العقل فانه مناط السوائية لا التكليفية اذ ليس هنالك تكليف وتشريع
وبالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهى لكن بلا تجاف عنه بل بنحو القاء
الظل والعكس فان وجود النفس ههنا ظل وجود العقل هنالك وخطيئتها
التكوينية وهى الامكان الاستعدادى فيها وفى متعلقها الذى هو البدن
عكس الامكان الذاتى هنالك فلما تنزل الامكان الذاتى الذى هو فى العقل الفعال
صار هنا استعداديا كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفسا فلولا تلك الخطيئة
لم يكن هذه الخطيئة التكوينية هاهنا بل التكليفية هاهنا اذ معلوم انه

لولا المهية الامكانية وامكانها الملكان فى الوجود كثرة وسوائية واراد بالفراد من
سخط الله قاهرية نور الله وانه لا يمكن النور الاشد الابهر النور الاضعف
الانقص من البروز فى ساحة عزه الا ان يقع فى المراتب المتاخره وان كان هذا
ايضا من الاول نورمنه هم اقتباست اى بس فلما انحدرت آه المراد
بالانفس المخالطة العقول اما الانفس الحيوانية المنفصلة كما ترى من
اغاثتها الحيوانات الاهلية بل بعض الوحشية ولو بادخالها فى صراط
الانسان وتقريبها من الله تعالى واما الانفس الانسانية الناقصة المنتفعة
بتدابير النفوس الكاملة وسياساتها لاهل المدن وبتأدبها باد ابها و
اما الانفس الحيوانية المتصلة الواقعة فى صراط الانسان فان الصبغة الانسية
قبل نزول ادم خاعف الله تعالى جلاله فيها مواطن قوى النبات و
معاطن الحيوانات ومعلوم اغاثتها لها واكمالها اياها فان هذه الانفس
متحركة بحركات جوهرية الى ان تتصل بالنفس الناطقة وتتحلل بها كما تتحد
هى بالعقل الفعال وروح القدس الى ما شاء الله تعالى ولا رفضه فى
جميع المواضع والسر فى ذلك ان النفس ذات مراتب ودرجات وهى مع
كونها فى اعلى العوالى كمرتبة النفس الكلية الالهية والجوهرة اللاهوتية فى
ادنى الادانى كالطبع ولكن بلا تجاف فهى المثل الاعلى لرب الارض والسماء
الجامع بين صفات التنزيه والتشبيه واسماء اللطف والقهر فهى ايضا
متعلقة بجميع الاسماء علم ادم الاسماء كلها ان علة هبوط النفس اه
ان اريد علة حدوث الهبوط اريد بالريش العلم والقدرة الجبروتيين وان

اريد علة استدامة الهبوط اريد بالريش رياش جناحى العقل النظرى والعملى
وارتياشهما فعليتهما بعد كونهما بالقوة فان للنفس عقلين هيولانيين
بحسب العلم والعمل امور شتى قد ذكرنا فى تعليقاتنا على سفر النفس من
الاسفار الاربعة بعض العلل والنكات لهبوطهما من شاء فلينظر اليها
لم يكن من الواجب اى من الواجب تعم والمراد نفى الامتناع واثبات
الامكان العام فان الممتنع واجب العدم فاذا لم يكن عدم العقل فى العالم
واجبا لم يمتنع فيه فكان ممكنا فكان واقعا لان مجرد الامكان الذاتى يكفى
فى قبول الوجود فى المبدعات وكلية العالم بجملته ابداعية فلهذه
العلة ارسل البارى تعم النفس اه المراد النفوس الفلكية للافلاك و
الصور المثالية للبسايط العنصرية والمعادن بقرينة المقابلة لقوله
ثم ارسل نفوسنا فتمكنت فى ابداننا فما وجدتها ونعم ما قال
الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى س كفت چون بقراط در نزع
اوفتاد داشت شاكردى وكفت اى اوستاد چون كفن سازيم وتن
پاكت كنيم در كدامين جاى در خاكت كنيم كفت اكر تو بازيابيم اى غلام
دفن كن هرجا كه خواهى والسلام من كه خود را زنده در عمر دراز پى
نبردم مرده چون يابى تو باز حب الواحد افراده اى تفريده و
توحيده و بمقتضى السنخية بين المدرك والمدرك افراد الموحد لازم
وايضا افراده الواحد الحق تعم شهود ان لا ثانى له فلا بد ان لا يرى المحب
نفسه فلا يثبت لنفسه مهية والا اضيف اليها الوجود واثبت الثانى

فلايكون

فلايكون مفردا واذ لا مهية فلا مادة ويمكن ان يكون حب الواحد من باب اضافة
المصدر الى الفاعل اى حب صاحب مقام الوحدة والخلوة افراد هذا الواحد و
تخليته قلبه عن كل الاغيار ومن جملة الاغيار المواد بل المهية والتجرد عن المهية
فوق التجرد عن المادة اعلم ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث روحانية
البقا اعلم ان ههنا اقوالا احدها انها قديمة مطلقا بقدم العقل الكلى الفعال
وهذا كالقول بانها مجردة عن المادة مطلقا وثانيها انها قديمة بما هى نفس
مترددة دائما فى الابدان كما هو قول بعض التناسخية وثالثها ان النفوس
قديمة قبل الابدان ولكن بالهويات الجزئية وهكذا فهم المشاؤون من كلام
افلاطون وليس كذلك والدليل الاتى المعبر بما قيل رد على هذا ورابعها انها
ذات وحدة جمعية وشؤون عديدة ذاتية فهى قديمة بقدم العقل الكلى
الفعال وهو رب النوع ولكن فى مرتبة تنزهها فان الكينونة السابقة
القديمة التى لها وحادثة ايضا فى مرتبة كونها طبعا وبدنا بحدوث
البدن لا مع حدوث البدن وهذا هو القول الفحل والراى الجزل وبه
قال المص س لكونها ذات درجات وشؤون فان قلت انها قديمة
صدقت وان قلت انها حادثة صدقت وان قلت انها مجردة صدقت
وان قلت انها جسمانية وطبيعة صدقت وكذا ان قلت انها ملك
وجن وحيوان ونبات وغير ذلك كلها صادقة ولكن بلا تجافٍ عن
مقامها الاخر وذلك لانها بسيطة الحقيقة بعد الحق تعم وكل الاشياء
فما اعجب حال هذا المعجون وطاير بوقلمون وخامسها انها حادثة ولكن

مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر وسادسها انها حادثة ولكن قبل البدن بسنين
معدودة كالفى عام وهذا قول بعض المليين تصحيحا لعالم الذر والميثاق و
هذا تخصيص بلا مخصص وتعطيل وستعلم بطلان التناسخ ولا
نا النفس على قول التناسخية مجردة ومع ذلك ملحوقة للعارض الغريب وهذا
الكلام منه ره ابطال للقول الثانى بالقدم كما ان ما قبله ابطال لما قبله و
ما بعده وهو القدم بقدم العقل الكلى وبالتجرد بنحو الجزئية وبعبارة اخرى
هذا ابطال للكينونة السابقة لها فى السلسلة العرضية كما ان ما قبله ابطال
للكينونة السابقة فى السلسلة الطولية النزولية اما بالمواد وبعوارضها
على سبيل منع الخلو اذ جمعهما يجوز فان هذا الماء وذاك الماء صارا فردين
لان الصورة النوعية المائية صارت فردين لكونها فى مادتين هما الهيولى
الجسمية ولعارض الهيولى من الفك والقطع اذ لو لم يقبل الفك كالفلك
لا تصير اثنين مثلا من نوع واحد بخلاف العناصر حيث ان الاتصال الوحدانى
مساوق للوحدة الشخصية ودفع الاتصال دفع الوحدة الشخصية والهيولى
قابلة للفصل واما التعدد بالعارض فقط فمثل مادة واحدة كشمعة متشكلة
فى زمان بشكل وفى زمان اخر بشكل اخر متميز عن الاول بالعدد لا بالنوع
اما الثانى فلان قبول الكثرة اه اى عند التعلق بالابدان واما البقاء
على الوحدة ح فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى وهو بط
بالضرورة ثم ان هذا لا يرد على قول افلاطون وهو القدم العقلى المفارقى
فقط ولا على القول المنصور من القدم العقلى والحدوث الطبيعى لان

وحدة الذات لا ينافى كثرة التجلى الانفعالى وعندنا بانحاء الوجودات
لما كان التميز اعم من التشخص كان التميز عند المص ره بثلثة اشياء هاهنا
احدها بالمخصصات لحصول الوجودات التى هى التشخصات والثانى بنفس
ذوات الوجودات لكون الوجودات مراتب ودرجات بنفس ذاته وهو
التميز بنفس التشخصات والثالث بالعوارض اللاحقة من الحالات والملكات
وسيشير الى كل واحد من الثلثة واذا علمت هذا عرفت انه لا يمكن ان يقال
بمثل هذا اى ان التميز بانحاء الوجودات فى الكينونة السابقة اذ لا
وجودات متماثلة متفاوتة بالهويات التى هى كما ترى مع الابدان وبعدها
من السعادة والشقاوة بدرجاتها ودركاتها اذ لا مخصص لحصولها من
المواد المختلفة او كالمواد من الابدان المتفاوتة الاستعدادات فيلزم
فى صدورها قبل عالم الكون عن البارى تع صدور الكثير من الواحد بل
الكثرة فى النوع الواحد مع عدم المادة ولواحقها فحصول الوجودات هنالك
اول الكلام فقد علم ان المادة المشتركة اذ لا مين فى صرف القوة فما لم
يتميز لم يميز وتميزها بالصور السابقة وتنوعها وتعددها بالصور
فان قابلية الهيولى الاولى للصور المخصوصة ليست الا فى ضمن الصور فى
السلسلة العرضية الزمانية اذ الهيولى المجرده ح وخلوها بحسب ذاتها
عن كل الصور عند اعتبار ذاتها فى ختم السلسلة النزولية وبدو
السلسلة الصعودية بل هو حجاب عما لها بحسب الذات ونعم
ما قال العارف الجامى قدس سره السامى تا بود باقى بقاياى وجودكى

شود صاف از کدر جام شهود   تا بود پیوند جان وتن بجای کی شود مقصود کل
برقع کشای تابود قالب غبار چشم جان کی توان دیدن رخ جانان عیان
والکمال العقلی بالنسبة الی طایفة من النفوس وهی النفوس الناطقة القدسیة
والوجود النوری بالنسبة الی طایفة اخری منها وهی النفوس الکلیة الالهیة
وذلک لان التاسیس خیر من التاکید فی الکلام   ولا ضد للجوهر العقلی فان قلنا
بان للعقول مهیات فلا ضد للجواهر وان اخذنا المحل فی تعریف الضد اذ
الکلام فی الجوهر العقلی ولا محل له وان قلنا لا مهیة للعقل بل للنفس فلا ضد
للوجود   لان دلایل تجرد النفس اه الاوضح ان یقال لم یحصل للعقل بالقوة
فی هؤلاء فعلیة فعقولهم کهیولی لم یکن لها صورة وبقاء الهیولی بلا
صورة مح   انما ینهض فی المعقولات اه اراد بالمعقولات المجردات
بتجرید المجرد والمقشرات بتقشیر المقشر وبالمجردات المجردات بلا تجرید
مجرد والمقشرات بلا تقشیر مقشر کالنفوس والعقول والسبوح القدوس
تعالی شانه وبالجملة الذوات المجردة لا المفهومات المجردة کالاول
من غیر ان یشوب بالخیال والحس فالماء الکلی العقلی لا الطبیعی ینبغی ان
یؤخذ بوجود جمعی محذوف عنه الجهة السفلی والعلیا وزمان الحال وزمان
المضی وغیر ذلک من العوارض اللاحقة والغرایب من نفس حقیقته ومع ذلک
لا یحذف عنه شیء من سنخه لیکون جامعا لکل المیاه فی کل العوالم وکذا
فی حقیقة الوجود وغرایب الوجود المهیات والاعدام ولیست لشیء منها
شیئیة وجودیة واذا وصفها بالاحاطة لم یشبها الخیال بالانبساط المقداری

اوبالفوقیة

اوبالفوقیة لم یشبها بالفوقیة الاضافیة الحسیة او بالنوریة لم یشبها فی نور
الانوار والانوار القاهرة الاعلین والادنین والانوار الاسفهبدیة الفلکیة
والارضیة بالضوء الشمسی والقمری او النجمی او السراجی ومعلوم ان مثل
هذا الانسان اقلی الوجود   وکانه استشعر بوهن هذا القول ولو
تشبث بشعودها بهویاتها وبالفطرة الالهیة التی فطر الله الناس
علیها لحب الوجود وحب البقا والفردانیة والدوام والکمال وحب الانسان
الکامل تکوینا وهذه حب الله تع وحب النبی والولی لانها صفات الله
لم یکن فیه کثیر وهن   واقول التوفیق بین القولین او التوفیق بان
القوة العقلیة بما هی قوة عقلیة لا تبقی کما قال نبینا لی مع الله وقت
لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل قال المولوی احمد ار بکشاید ان
پر جلیل تا ابد مدهوش ماند جبرئیل وقال الشیخ فرید الدین العطار
النیشابوری چون بخلوت جشن سازد با خلیل پر بسوزد در نگنجد
جبرئیل چون شود سیمرغ جانش آشکار موسی از وحشت شود موسیچه وار
فهی بذاتها عاقلة ومتخیلة اه الفرق بین هذا القول العرشی وقول
الجمهور غیر خفی لان وحدة النفس علی هذا جمعیة بل وحدة حقة ظلیة کما ان
وحدة الواجب تع حقة الا انها حقیقیة وعلی قولهم وحدتها عددیة
والقوی علی قولهم خوارج عن النفس الا انه لوازم وعلی قوله شئون
ذاتیة ودواخل فیها ولکن لا کدخول اجزاء فی مرکب بل اطوار لها لقد خلقکم
اطوارا ولم یرد الفیلسوف بالاجزاء الا هذا کما ذکرنا سابقا ونقلنا من بعض

العرفاء ايضا والبرهان كاشف حجب هذه الاوهام فانه كما سيجئ للعقل الفعال
وجود نفسي ووجود رابطي لنفوسنا والنفوس متحدة بوجوده الرابطي لا
النفسي وبعبارة اخرى متحدة بتجلياته المتعينة في القوابل لا بذاته البسيطة
فلا يلزم شيء مما ذكروه فهذا مثال مراتب اثاره اه بل مثال مراتب اثار اثاره
في العقول بالفعل من الانسان المختلفة بالمراتب والدرجات في العلم والعمل
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وليس اشتماله عليها اه اذ النور كيف
والكيف لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته بل الاشتمال ليس كذلك في الكم
القابل للقسمة لذاته فان الخط الطويل ولو ذهب الى غير النهاية متصل واحد
والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية فاشتماله على الخطوط المتناهية
لا يوجب الكثرة بالفعل والتركيب منها رتبة الطبيعة السارية قد
مر غير مرة ان الطبيعة المعدودة من مراتب النفس هي الطبيعة الغير الواقفة
التي بصدد الارتقاء والماخوذة لا بشرط لا الواقفة والماخوذة بشرط لا
فان الواقف وان كان نفسا حيوانية في اعلى انحاءها لا يليق ان يعد
من مراتب النفس الناطقة القدسية كما ان غير الواقف وان كان طبعا
بل انزل منه يعد من مراتبها اذ كلما كان السلوب اشد كانت الوحدة اقهر
والبساطة ابهر كما لا يخفى على العالم بقاعدة البسيط كل الاشياء في وحدته
ولتعلقها بالطرفين العقل والهيولى بل الهيولى ايض من جهات
بقاء الموضوع لكونها باقية في جميع الاحوال كما انها من جهات متجددة لكونها
استعدادا ثم استعدادا وانفعالا ثم انفعالا وايضا البقاء قد يتنزل

بحيث

بحيث يكون عين التجدد وفي الهيولى والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع
وثباته وراء جهته العقلية وانه رقيقة الحقيقة التي هي رب النوع له
اتصال الحركة القطعية اذ الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية
وثبات التوسطية ذاتا والوجود الذي هو وجه الله الواحد البسيط هو
معكم اينما كنتم انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة لان الحكمة درك
الحقايق ونيلها وهذا الهيكل للتوحيد كما في حديث الحقيقة فيلوح على
هياكل التوحيد اثاره جامع لكل الحقايق من صفات الله تع واسمائه
والعقول والنفوس بوجوداتها الذهنية اذ علم الحقايق على ما هي عليه
واذا استكملت النفس تتحول اليها وهذا الاسم ماخوذ من الكتاب الالهي
قال تع كتاب احكمت اياته ثم فصلت اي الكتاب التكويني كالتدويني
اجملت اياته ووجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية في الكتاب الانفسي
ثم فصلت في الكتاب الافاقي فان الانسان كالمتن والعوالم كالشرح
وفي هذا الكتاب التكويني الانفسي المملو من العلوم الربانية كما هو
طور كتاب الابرار الذي هو في نعيم وفي عليين لتعلقه بعرش الله الذي
هو العقل الكلي مملوا من العلوم الالهيات وفنون الربوبيات وايضا
يعرفون ما يعرفون بنور الله ويعلمهم الكتاب والحكمة على خلاف كتاب
الفجار الذي هو في جحيم وفي سجين لاخلاده الى البدن مملوا من الكذب
والمين والاباطيل والجهالات المركبة القابلة للاحتراق وتامل في هذا
الميزان ذي الكفتين احدهما العقل النظري والاخرى العقل العملي او

احدهما العالم العینی والاخری العالم العقلی المشار الیه فی قولهم الحکمة صیرورة
الانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی وذلک لان الاشیاء تحصل بانفسها
فی الذهن والوجود فی الموطنین ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک فالانسان
هو العالم والعالم هو الانسان وکانه العاکس والعالم بشراشره عکسه کما هو
عکس الحق وظله الم تر الی ربک کیف مد الظل الموضوع تحت السماء اشارة
الی ان الانسان هو المشار الیه بقوله تع ووضع المیزان وهذا هو المحاذی لرفع
السماء اللایق بمقابلته بالقسط سیما القسطاس المستقیم المتساوی الکفتین
وهو النفس القدسیة التی وافقت اعمالها علومها واعتدلت عقلها النظری
وعقلها العملی اقرء کتابک وادقا ویل لمن لاکها بین لحییه ثم لم یتدبرها
هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق هو تعالی یحق الحق بکلماته سیما الکلمة الاتم
التی من راها فقد رای الحق ان هذا القران یهدی للتی هی اقوم انا کنا
نستنسخ ای نستکتب ما کنتم تعملون ای نصور ونجسم اعمالکم ونختصر
مفصلات اعمالکم کتابة اجمالیة بجعلها ملکات واحسب حسابک
وان وجودک بما هو وجودک کسراب بقیعة وافقده لان نسبة الشئ
الی القابل بالامکان والفقدان وتفقد وتفحص عن ماء الحیوة الذی هو
الوجود بما هو مضاف الی الوجوب الذاتی تعثر علیه لان نسبة الشئ الی فاعله
بالوجوب والوجدان واستوف حساب صفاتک وافعالک ایضا لانها
توابع الوجود تدور معه حیثما دار فی ملکه ملکها وفی المثل ثبت العرش
ثم انقش کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا لانک مظهر سریع الحساب و

حز

خیر الحاسبین دواؤک فیک ولا تبصر وداؤک منک ولا تشعر فلعلک
تعرف بهذا المیزان وزن حسناتک وسیئاتک لان کل الموازین التی
یعرف بها حقیقة کل شئ فیه من الموازین الخمسة الحقة التی هی میزان التلازم
والتعاند والتعادل الاکبر والاوسط والاصغر وبها یعرف بطلان الموازین
الثلثة عشرة الشیطانیة المشروحة جمیعا فی موضعها واعمل بقوله ع حاسب
نفسک قبل ان تحاسب غدا کما هو دیدن اهل السلوک فیحاسبون
فی اللیل کلما عملوا فی النهار فان زادت حسناتهم علی سیئاتهم حمدوا و
شکروا الله تع حیث وفقهم لذلک وان زادت سیئاتهم تابوا و
انابوا وتدارکوا زلاتهم فی خلال اللیل وهکذا دابهم کل لیلة ورب
سالک یحاسب خواطره فی نهاره فیتدارکها فی لیله ان کان شئ
منها فی غیر الحبیب وتفکر فی هذا الصراط المستقیم اولا ففیه جمیع منازل
السایرین الی الله تع وینشعب الی السیر من الخلق الی الحق والی السیر فی
الحق والی السیر من الحق الی الخلق والیه اشار من قال الصراط خمسماة
سنین یذهب فیه صعودا ومثله استواء ومثله نزولا ثم امش علیه
الی الله فانه صراط الله العزیز الحمید فان الانسان مظهر الاسم الاعظم
وهو اسم الجلالة لانه خلیفة الله وعبد الله لا کغیره ما عبد الاسماء الاخری
کالحیوان فانه عبد السمیع البصیر والملک فانه عبد السبوح القدوس
وقس علیه کما فی الکتاب الالهی ما من دابة الا هو اخذ بناصیتها ان
ربی علی صراط مستقیم والیه اشار ش وتدبر فی قوله تع وان هذا صراطی

مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ففي معرفة النفس
الادمية وقرائة هذا الكتاب الذى فيه الحكمة اى العقل البسيط الذى هو الملكة
الخلاقة للمعقولات وفصل الخطاب اى العقل التفصيلى النفسانى الذى
يطلق عليه القلب لتقلبه فى الكليات تظفر بالمقصود من عرف نفسه
فقد عرف ربه وتهدى الى اصل الوجود اى حقيقة الوجود فالاضافة بيانية
وتفتح لك ابواب السماء اى العلوم والمعارف والاتصال بالكليات و
تلقى ارباب الانواع التى هى السموات العلى لان معرفة النفس القدسية ام
المعارف والملائكة يدخلون عليك من كل باب لان تحصيل الملكات
الحميدة العلمية والعملية توجب الاتصال الحقيقى بملائكة الرحمة كما ان تحصيل
الملكات الرذيلة توجب الاتصال الحقيقى بملائكة الغضب ويرشدك
اتحاد الملك والملكة فى مادة الحروف وتدخل الجنة اى جنة الصفات
والافعال الابداعية والانشائية بغير حساب اذ لا تحدد وتمدد هناك
والله هو الموسع ان التناسخ عندنا يتصور على ثلثة انحاء التناسخ
بالمعنى الاعم اقسامه كثيرة التناسخ على سبيل الاتصال كما يشير اليه و
التناسخ على سبيل الانفصال والتناسخ الصعودى والتناسخ النزولى
والتناسخ الملكى والتناسخ الملكوتى والتمثل فى المراقبة والرياضة وعند
الوحى والبروز عند مجوزيه وقد فصلناها فى مواضع اخرى وقوله تعـ
واذا الوحوش حشرت اى الانسيون الذين صاروا وحوشا واما الوحوش
التى هى وحوش بالفطرة الاولى فمعلوم انه لا حشر لها استقلالا انعم لها

حشر

حشر تبعى بمعنى انها بعد وجودها الطبيعى تستكمل نفسا وبدنا بالحركة الجوهرية
فتستغنيان عن المادة فتصير الصورة متحدة بالمثال والمعنى برب نوعه وتلك
الصورة كظل لذلك المعنى فتحشر الحيوان بل النبات والجماد بارباب انواعها
وتحشر ارباب انواعها برب الارباب فحشر هؤلاء حشر هذه الوحوش وغيرها
تبعا فهى كمياه انفصلت من البحر فى كيزان وجرات ثم انكسرت الكيزان
والجرات فاتصلت بالبحر واما النفوس الانسانية فليس كذلك لاستقلال
وجودها فتتخص منها كالكلى من غيرها وكرب النوع لها وقوله تشهد
عليهم السنتهم اه وذلك لان الشهادة فى هذه الاية وما بعدها شهادة
وجودية فان لسان الكلب مثلا فى الانسان الشقى الذى ظهر فى البرزخ
والاخرة بصورته يشهد بفعل الشر وصدور عمل الكلب منه وكذا جوارح الحيوانات
الاخرى التى تصورت ملكات الاناسى بصورها البرزخية والاخروية
تشهد هيئاتها واشكالها بان اعمالهم كانت كاعمالها فوضح دلالة الاية
على التناسخ الملكوتى وينقلب الظاهر من صورته التى كانت الى
صورة ما ينقلب اليه الباطن كما ترى فى الذين غلبت عليهم الحيوانية و
السبعية فيشبهون السباع هيئة ويعيشون عيشها ويعاملون
مع الخلق معاملتها مع بنى نوعها وجنسها وهذا كان فى الامم السابقة اكثر
واشد والتفاوت فى بعض الهيئات والاحوال لا يقدح فى الصيرورة
كالتفاوت فى افراد نوع واحد من السباع لا يخرجها من ذلك النوع
فيستحيل ان ترجع تارة اخرى الى القوة المحضة فان الانعكاس جايز فى

التغيرات التي فيها خلع ولبس للمادة اعني في المواضع التي حدث شيء للمادة
موجب زوال شيء عنها واما في التغيرات الاستكمالية التي لا يوجب زوال
شيء عنها فلا لان هذه في النفس ليست على سبيل القصد والروية بل طبيعية
وكما ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه ومطلوبها
لا يصير مبغوضا لها كذلك هنا والعناية ايضا تقتضي ايصال كل موجود الى
غايته وبعد الوصول لا يقتضي التنازل والارتجاع والصورة التي في المني
بل في الجنين معلوم انها قوة واستعداد وقوة الشيء بما هي قوة الشيء ليست شيئا
وحين كانت النفس في الصيصية الاولى كانت فعلية وكاملة ولو
في الشيطنة والخداع وان لم تكن قابلة للتخطي الى عالم الابداع والفرق بين هذا
الوجه والمقصد بتم ان ثم اخذ السنخية والتوافق بل الاتحاد بين المادة
والصورة بخلافه هنا والحاصل ان النفس بعد المفارقة عن الصيصية
الاولى ان انسلخت عن كمالها وفعليتها لزم التنازل والرجوع القهقرى
الى القوة المحضة وهو مستحيل والا لزم عدم السنخية بين النفس ومتعلقها
اذ لا تكرار في الفيض ولا تعدد في التجلي هذا كلام العرفاء الشامخين
وله معنيان احدهما ان الفيض المقدس لكونه وجودا حقيقيا والوجود
الحقيقي لا جزء له مقداريا كان او خارجيا او عقليا ولا تعدد فيه ولا اختلاف
بالنوع ولا بالعدد والتفاوت بالمراتب ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك
وليس بجوهر ولا بكيف ولا بكم ولا نحوهما فلا سيلان فيه ولا زمان فلا تكرار
فيه ولا رجعة فالتجلي الذي هو الان هو التجلي الذي في زمان الطوفان مثلا

بهويته

بهويته وبعينه وثانيهما ان كل شيء مظهر الاحد به وتجلى اسم من ليس كمثله
شيء فلا يماثله شيء ولذا لا ترى شيئين متماثلين من جميع الوجوه وكل شيء بحسب
الفردانية فهذا الكلام بهذا المعنى يناسب المقام لا بالمعنى الاول فله
ان لا يسلم هذه الاولويات فان هذا مثل ان يقال اذا استدعى مزاج
المغناطيس جذب الحديد فمزاج الانسان بالطريق الاولى بقوله
نعم هل اتى على الانسان اي قد اتى وقوله نعم امشاج اي اخلاط ونبتليه
حال وفي المجمع اي نختبره بما يكلفه من الافعال الشاقة ليظهر اما طاعته
واما عصيانه فيجازى بحسب ذلك قال الفراء معناه فجعلناه سميعا بصيرا
لنبتليه اي لنتعبده ونامره وننهاه اقول لمناسبة الابتلاء بالمقام
فسر الفراء هكذا واقول او المعنى خلقناه من نطفة امشاج نبتليه بانه
ينسى اصله المادي ويدعي المجد والشرف ام لا كما قال ع ما لابن ادم والفخر
اوله نطفة قذرة واخره جيفة قذره فان سمي اه كما سميناه سابقا
بالتناسخ على سبيل الاتصال وان كان بحثا على السند وهو خارج عن
قانون المناظره ولا سيما اذا كان بحثا على السند الاخص وهنا كذلك
لان هذا المنع قد يسند بسندين احدهما ما ذكره والاخر ما ذكره في كتابه
الكبير وهو انه لم لا يجوز ان تصير النفس المستنسخة مانعة عن فيضان
النفس الجديدة وان اثبتت المقدمة الممنوعة بانه لا تمانع بين الانوار
المجردة كما لا تمانع بين الانوار الحسية ويمثل بوقوع النورين الشمسيين الاستقامي
والانعكاسي على قابل مستنير ومراده ره انه حقق المقام على وجه ارتفع

السند والمنع كليهما واشار الى بعض المطالب الشامخة ايضا وصعدوا الى الملكوت
الاعلى بل لا يمكنهم الصعود اليه فيلزم التعطيل والابطال الذى يقول به الدهرية
اذ لم يبق القوى لماديتها وانطباعها عندهم حتى يتذكروا ويتخيلوا افعالهم
السيئة ولم يصيروا معقولا بالفعل ليصعدوا الى عالم النور ولم يقولوا بعالم
المثال وتجرد الخيال حتى يحشروا الى ذلك العالم فاللازم ليس هو الصعود
المذكور لا تصالهم بالملكوت ان اريد بالامور الغيبية تعقل
بعض المعارف والاطلاع على بعض الحقايق فالمراد بالملكوت هو الجبروت
وان اريد بها الحوادث الجزئية الغابرة فالمراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات
واذ ليسوا قائلين بعالم المثال فمرادهم النفوس المنطبعة الفلكية لكن
اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية و
الفلك وجسمه وطبيعته من عالم الملك والشهادة فكذا ما هو الحال فيه
واحتراز الغنم اه احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخل للمقدار والشكل و
اللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعانى الجزئية فاحترازه عن الذئب
الاخر المخالف المقدار مثلا لانه يدرك منه معنى جزئى اخر من العداوة
مثل الاول ثم لو ادرك الكلى لم لم يتعلم ولم لم يكتسب المجهولات من المعلومات
وقد يربط الدابة بحبل وتد فيلتف عليه ادوارا وكثيرا ما تكرر اجعة وتخلص
وربما تلتف ولا يعلم المناص فقد تاخذ بجر رجلها بحيث تكاد تنفصم و
لا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجع الكلى يخلص مع مشاهدته المناص
بالرجعات الكثيرة فالكلى نور يقود مدركه الى معرفة احكام جزئياته بوجه كلى

وهذا النور مخصوص بالانسان والجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ولا كمال للنفس
فى معرفة الجزئيات الداثرة والمحدوده والجواب ان لكل حيوان ملكا هذا
بلسان الشرع وبلسان الاشراق للحيوانات ارباب انواع ذوى عنايات
باصنامها ترشدها الى مصالحها وايضا بعض العجايب من خاصية الجود
لا من باب التعقل ودرك الكليات وهذا ما قد ادخله الطبيعيون
اه الدليل المشهود على كون الفلك متحركا بالاراده ان الطبيعة اذا هربت
عن وضع لا تطلبه وبالعكس والفلك تهرب عن وضع ثم تطلبه وبالعكس
وهذا لا يكون الا بالارادة وما يقال ان الطبيعة ايضا تطلب وضعا كحد
من حدود الحركة الاينية ثم تهرب عنه فجوابه ان الطلب فى الطبيعة ليس
بعين الهرب والهرب فيها ليس بنفس الطلب واما فى الفلك فكذلك
فان طلب كل وضع فهو بعينه الهرب عنه من جانب اخر والهرب عن كل
وضع فهو بعينه الطلب له من طرف اخر ثم يثبت من هذا ومما ذكره
من عدم التضاد فى الافلاك والفلكيات مجرد الاراده والحيوة لا
الحيوة المنطقية ولكن بضميمة القواعد المقررة من ان الفلك لا شهوة
فيه ولا غضب اذ لا حاجة له الى جذب الملايم ودفع المنافى وانه لا يتحرك
للغايات الوهمية بل للغايات العقلية من التشبهات بالعقول المفارقة
يتم المطلوب دائمة الاشواق الاولى حذفه لا يهام المصادرة
اذ الشوق فيه فرع النفس ومعلومات التاثير الالهى او جز اخر هو ان
القدرة التى هى اثر الحيوة ظهرت اولا فى الجرم الاقصى ومن شدة القوة

القدرة بحركة الفلك الاطلس الافلاك الاخرى من المشرق الى المغرب في حركتها التي
لها بالعرض وبتوسطها يصل اثار الحيوة الى العناصر والحاصل ان الافلاك معطية
الحيوة للعناصر ومعطي الكمال ليس فاقدا له والعناصر اذا اعتدلت وصارت
وحدانية الكيفية تشبهت بالفلك في العدل والوحدة وعدم الضدية
فتخلعت بما تخلع من خلعة الحيوة الفايضة من الواحد الاحد العدل تعالى
شانه لقبول ذات الفيض اى الفيض المقدس والحقيقة المحمدية و
الرحمة الواسعة وهو العاقل فقد قيل في العلوم المبادى ان
زيادة المباني تدل على زيادة المعاني فالعاقل يزيد على العقل بحرف واحد
هو حرف الذات وفيه اشارة الى ان الانسان افضل من الملك المقرب
ان بلغ الكمال العلمي والعملي لانه مظهر الاسماء التنزيهية والاسماء
التشبيهية جميعا ومجلى الاسم الاعظم وانه الكلمة الاجمع الاتم
لا بان يكون لها ذوات متعددة ففي الفلك اقوال احدها ان له
نفسا منطبعة فقط وثانيها ان له نفسا مجردة مدركة للكليات
فقط وثالثها ان له كليهما معا على انهما متعدد وانهما ذاتان واليه
اشار بقوله س لا بان يكون اه ورابعها ان ذاته احدهما والاخرى
من الالات والعوارض واليه اشار بقوله ولا ان صورة ذاته اه وخامسها
ان له هوية واحدة ذات شئون ودرجات وهو الاصل المحفوظ في الطبع
والنفسين المذكورتين وهو الحق ولعل من لم يقل بالنفس المجردة المدركة
للكليات والمجردات الحقها بالعقول المفارقة المحضة ومن لم يقل

بالنفس

بالنفس المنطبعة التي بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث التحق
بخياله فخياله من صقع جسمه فلا خيال له وراء جسمه لكن الجمع اولى
فالطبع فيه قوته المحركة السارية في جسمه مثل القوة المحركة المنبثة في العضلات
فينا ولابد له من القوة المدركة للجزئيات كاوضاعه الجزئية ولوازمها
الصادرة عنه وعن القوة المدركة للكليات والمجردات لتدرك العقول
حتى تطلب التشبه بها ولكن بان يكون الجميع درجات شئ واحد كما
حققه المص س هنا وفي كتبه الاخرى فهي بذاتها عاقلة ومعقولة
بالفعل يعني لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة ومن المقررات
ان كل مجرد عقل وعاقل ومعقول فالصورة المعقولة عقل وعاقلة ومعقولة
والقوم وان قالوا كل مجرد قائم بذاته كذا ويخرجون الصورة المعقولة
عن هذه القاعدة لانها عندهم حالة في النفس الا ان المص س لا
يقول بالحلول لا في الصور الجزئية ولا في الصور الكلية ثم ان الاذهان
ان استوحشت عن عاقلية الصور المعقولة فليس في موقعه ولم تقع
بامور احدها ان النفس في ذاتها نفس وتصير عقلا وعاقلة بالصورة
العقلية فالصورة عقل وعاقلة بالحقيقة كما ان الموجود الحقيقي هو الوجود
والمهية هي الموجود المشهوري ومثله الابيض والاسود ونحوهما وهذا ما
قال س والنفس ما دام كونها متعلقة الوجود اه اى النفس عند تعقلها
للصورة المعقولة عقل ومعقول لا قبله وثانيها ان ينظر الى وجودها
لا الى مفاهيمها فان العاقلية تنسب الى وجودها لا الى مفاهيمها المتقررة

واعيانها الثابتة وثالثها ان يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقلة بالفعل
وظهورا لها وظهور الشئ هو الشئ ورابعها ان يلاحظ مقام رتق وجودها
ولفقه فان النحو الاعلى من وجود كل معقول منطو فى مقام سر النفس وخفائها
بمصداق واحد بسيط هو هى وهى هو فذلك النحو الاعلى عاقليته عين عاقلية
النفس وعلى الثانى وجود المعقول الماخوذ من صقع النفس عاقل بعاقلية
النفس لكونه موجودا بوجوده فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما
سيصح هذه المذكورات معانيها الصحيحه بل الامر بالعكس اولى
فالنفس تبدل وجودها وتسافر من الدنيا الى الاخرة وترتقى والصورة
ايضا وجودها وجود فعلى نورى فى عالم الاعلى وفى عالم الابداع والصورة
التى فى عالم المادة وان جردت عنها فهى طبيعية ظلمانية نشأتها غا لفة
لنشأة المعقول ولعل المراد من الحذف والانتزاع والتجريد فى المشهود
الاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقى مما هو فى العقل الفعال او بما هو
مترشح منه على النفس بل عكسه هو الصواب اى كون تبدلها بلا
تجاف تابعا لتبدل النفس واتصالاتها ولا ايضا معنى الاحساس
حركة القوة الحسية سواء كان بمدخلية الشعاع الصورى كما هو مذهب
خروج الشعاع او بالاضافة الاشراقية من النفس اشراقا معنويا شهوديا
كما هو مذهب الشيخ الاشراقى س بل بان يفيض من الواهب صورة
نورية بين مذهب المص س ومذهب المشائين القائلين بالانطباع
بعد اتفاقهما على ان المرئى صورة اخرى غيرها فى المادة الخارجية فروق

احدها ان الواهب على مذهب المص س هو النفس لكونها من عالم الملكوت
والقدرة وعلى مذهبهم غيرها كالنفس المنطبعة الفلكية وثانيها ان الصورة
لها قيام حلولى بقوة النفس عندهم ولها قيام صدورى بالنفس عنده س
وثالثها ان الصورة عنده س نورية بخلافها على مذهبهم لانها وان كانت
غير الصورة الخارجية الا انها فى المادة كالخارجية لكن الخارجية فى المادة
الفلكية او العنصرية والمبصرة بالذات ايضا فى المادة العنصرية لكونها
فى القوة الباصرة عندهم وهى فى مادة الروح البخارى المتكون من صفوة
الاخلاط المتكونة من العناصر تجريدا تاما لكن الصورة هذه الصورة
الطبيعية كما مر وليت شعرى اذا لم يكن فى ذاتها اى بنحو الاتحاد فناء
شئ ينالها اى ينال الصور الطبيعية المجردة تجريدا تاما وانما قلنا بنحو
الاتحاد لئلا ينافيه ما سيذكر وهو او ينال الاشياء بالصور الحاصلة فيه
فالكلام فيه عايد جذعا بان يقال اهو بذاته العارية الجاهلة يدرك
الصورة الحاصلة وهو بظم كما مر او بصور اخرى فيتسلسل او بصورة متحدة
معه فهو المطلوب او الخلف فما لم يدرك تلك الصور الحاصلة اولا
اى ما لم تكن مدركة سواء كانت مدركة لانفسها او للنفس وانما عممنا
هكذا ليصير قسما للقسمين الاتيين والحاصل انه لا بد ان تدرك الصور
الحاصلة اولا وبالذات حتى تدرك ذوات الصور ثانيا وبالعرض وقوله
والا فان جاز ذلك نفى النفى اى ان ليس عدم الادراك وجاز الادراك
فاما اه فكذلك حال النفس اه بل ههنا اولى واكد لانه اذا كان

تركيب المادة والصورة الجسمانيتين اتحاديا كان تركيب الصورة الروحانيتين
كذلك بالطريق الاولى   ثم ان وجود الاضافة الى شئ اه اى لو سلم
ان الاضافة امر موجود فوجود اضافة النفس غير وجود المضاف اليه للنفس
فاذا لم يكن الصور المضاف اليها وجودها مرتبة من وجود النفس لكونها
ضمايم فيها والضميمة ليس مفهومها فى مرتبة مفهوم المنضم اليه ولا
وجودها فى مرتبة وجوده لم تكن النفس جامعة لها فكيف تكون عالمة
فالنفس العالمة امية بالحقيقة فليكن الادراك بنحو تحول المدرك الى
المدرك حتى يصدق انه واجد له والمهية الامكانية بمجرد خلوها بحسب المفهوم
عن الوجود اذا كانت مصححة لسلب الوجود فكيف لايكون خلو النفس مهية
ووجودا عن الصور مصححا لسلبها عن النفس على مذهبهم   ذلك متاع
الحيوة الدنيا اى المالكية والوجدان فى متاع الدنيا ليسا الا النسب الوضعية
الاعتبارية فالوجدان فى الحقيقة هنا ليس الا الفقدان والوصال ليس الا
الهجران والحضور ليس الا الغيبة فان الوصال هنا ليس الا المماسة بين
نهايات الاجسام مع التفرقة بين ذواتها   وعالم ايضا فى ذاته
بناء على اتحاد المدرك مع المدرك فهذه الحكمة المشرقية من نتايج قاعدة
اتحاد المدرك والمدرك   النفس الانسانية من شانها ان تبلغ
الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها هذا فرع الفرع الاول فان المدركات
بالذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدركات بالعرض اذ لا بينونة
فيهما فان المهية محفوظة بينهما كما برهن على ان الاشياء تحصل بانفسها فى

الذهن والوجود حقيقة واحدة ما به الامتياز فيهما عين ما به الاشتراك وايضا كل
طبيعة تعددت تخلل غيرها فيها وينعكس عكس النقيض الى قولنا كلما لم يتخلل
الغير فيه لم يتعدد وينضم هذا الى صغرى هى قولنا حقيقة الوجود او الوجود
لم يتخلل الغير فيها ويكون قوتها سارية فى الجميع لان الكل بحيث كبدن
واحد له تتصرف فيها كتصرف النفس الجزئية فى بدنها الجزئى وذلك لان
الايجاد فرع الوجود ووجودها بعد البلوغ الى الدرجة القصوى قد علمت حاله
فكذا الايجاد ويكون وجودها غاية الخليقة فى القدسى يا ابن ادم خلقت
الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلى وذكر الغاية مطلقة باعتبار غاياتها
فى غاية الغايات   ووجودا فى انفسنا الانفسنا اى لا كما يقول القوم
فى الصور العقلية حيث ان لها وجودا فى انفسنا لا لانفسنا بل كما قلنا
ان لها وجودا فى انفسنا لانفسنا فكذا فى العقل الفعال فانه غاية للنفس
والوصول الى الغاية بنحو التحول   فذلك لاجل انه لم يتصور من
الواحد الا الواحد بالعدد المتقدم الذى فى السلسلة النزولية وبه
فاعليته والوجود المتاخر الذى فى السلسلة الصعودية وبه كونه غاية
كلاهما مشمولة ولكن العقل ذو مراتب ومقتضى التجلى ح كل نفس تتحد
بمرتبة منه ووجود رابطى منه لا يلزم ان يعلم كل ما يعلمه الاخرى
او تعلم كلما يعلمه العقل ولا تجزيه وتكثره كما فى المعية القيومية للحق مع
الكل وايضا لاجل انه لم يتصور من التقدم والتاخر الا ما هو المتشم وكانه
لم يرتق فهمه من سجن الزمان الى الدهر ليعرف التقدم والتاخر الدهريين

اى المحدود واما الى الحصا بالوحدة الكمة الخفية والكمية الخالصة اى الا الا لم يتخلله فالوجود

وهذان فی ترتیب الموجودات فی السلسلة الطولیة فالعقل الفعال متقدم دهرا
ومتاخر دهرا ولیس زمانیا والیه اشیر فی الحدیث نحن السابقون اللاحقون
وان کنت عارفا بصیرا فسر من الحق الی الخلق فاتل قوله تعالی هو الاول والاخر
وانظر اولیته فی السلسلة الطولیة النزولیة فی عین اخریته فی العروجیة
وبالعکس بل اولیة حقیقة الوجود علی المهیات السرابیة فی عین اخریتها
باسقاط اضافتها الیها عنها بل ینتهی الی فیض علوی وههنا شق
اخر لابد من ابطاله کما فی سفر النفس وهو ان یکون المخرج امرا غیر عقلی کجسم او
قوة جسمانیة فیلزم ان یکون الاخس وجودا علة مفیدة للاشرف وجودا
وکان غیر العقل افاد العقل لغیره والمعلم البشری معد ومعلوم ان جسمه
او صوته لا یعطی الکلی العقلی بل هو مفاض من الباطن علی النفس واما
الفیاض المطلق فهو الحق الحقیقی الا انه لابد من رابط للحادث بالقدیم تم
ثم من البین ان هذه الصور العقلیة موجودة فی ذاته ای فی
ذات العقل الفعال وهذا اشارة الی برهان اخر سوی کون العقل
الفعال کمالا وغایة للنفس وان الوصول الی الغایة انما هو بنحو التحول
حاصله ان النفس متحدة بصورها العقلیة بمقتضی برهان اتحاد
العاقل بالمعقول وهذه الصور العقلیة عین الصور العقلیة التی فی
العقل الفعال لان المعقول من الفرس واحد فی ای محل کان اذ لا میز فی صرف
شیء ولهذا یقال العلم هکذا مطابق لنفس الامر ای لما فی العقل الفعال و
ما فی العقل الفعال من صورها العقلیة متحدة بذاته بمقتضی قاعدة

اتحاد

اتحاد العاقل بالمعقول والمتحد مع المتحد مع الشیء متحد بذلک الشیء بخلاف
النور المعقول فانه عین الوجودات النوریة للمعقولات بالفعل
بواسطة حرکات الافلاک الدایرة متعلق بخبر المبتدا اعنی هی القوة
التی بها یحفظ اه لا بالتی حدثت لان الهیولی ابداعیة وحدوثها
ذاتی لا من الحرکات الفلکیة نعم استعداداتها المتعاقبة بها وحدوث
نفس ذاتها من جهة الامکان الذاتی فی العقل الفعال وقوله حدوث
امر مفعول مطلق نوعی واستعمال القوة فی الهیولی لیس بمعناها
فی غیرها فان الاولی القوة الانفعالیة والباقیة القوی الفعلیة
ویحدث معها القوة النزوعیة ای الاشتیاق والنزوع بالفعل معها
واما نفس مبدء الاشتیاق فقبلها کما ان فعلیة التحریکات من العاملة
المباشرة بعد الاشتیاق واما نفس مبدئه فسابقة وذلک لانه
بقاعدة الامکان الاخس فی السلسلة الصعودیة تتخطی المادة من
الاخس الی الاشرف ففاضت الحرکة العاملة اولا علی المادة ثم
الحرکة الشوقیة ثم اللامسة وهکذا علی الترتیب وذلک لان العلم
افضل من العمل سواء کان ادراکا او تعقلا ویحفظ بها ما کانت
القوی عنده ش مراتب حقیقة واحدة اسند فعل احدیها الی الاخری
سیما فی المدرکة وخازنته لان اتحادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحس
المشترک وحفظها عند الخیال ان قلت المراد بالحفظ نفس الاجتماع
المذکور بقرینة قوله ش بعد غیبتها عن مشاهدة الحواس قلت مع

قطع النظر عن بعد حمل الحفظ على الادراك يلزم طى ذكر الخيال فى تعداد القوى

ولها قوة التوهم اى للنفس قوة رئيسة عليها هى قوة الوهم المستعملة اياها

ويناسب هذا قوله ويقال لها اى للتصرف المتخيلة ويحتمل ان يكون المعنى

ان للمتصرف قدرة التوهم وقدرة الذكر والاسترجاع بناء على مذهب من الاتحاد

نا لغاذية شبه المادة للقوة الحساسة كما يصح هذا الشبه فى هذه القوى

وهى بالقوة لكون كل سابقة منها متوجهة نحو اللاحقة يصح فيها وهى بالفعل

اى فى صورها فان المراد بالغاذية النفس النباتية وهى محصلة بالغاذية

مواد الصور المحسوسة بالعرض ومحصلة بالمصورة صورها ثم صورها

شبه المادة للصور المحسوسة بالذات والصور المحسوسة بالذات شبه

المادة للصور المتخيلة بالذات والصور المتخيلة بالذات شبه المادة

للصور المعقولة بالذات والمراد بالمتخيلة فى كلماته الخيال كما لا يخفى

ويكون بدوه وغايته شيئا واحدا اه ذكر من صفات العقل ثلث احدها

ان بدوه غايته بخلاف النفس بما هى نفس لان بدوها الطبع وغايتها العقل

وثانيتها ان علته الفاعلية هى الغائية يعنى الواجب تع والمراد بالغائية

المعبر عنها بالتمامية ما لاجلها الفعل من حيث التقدم فى العلم وبالغاية

ما انتهى اليه الفعل وثالثتها ان ما هو فيه هو هو يعنى ان ذاته الوجودية

النورية الواحدة بوحدة جمعية لا مهيته الظلمانية ظهور مبدئه متقومة

بوجوده لان شيئية الشئ بتمامه لا بنقصه لا تقوما تركيبيا بل بمعنى ان العقل

وجودا وصفة وفعلا متحقق بوجود مبدئه غاهر به وفان فيه باق

ببقائه

ببقائه لا ببقائه فالمائية فيه هى اللمية الفاعلية فى الظهور واللمية الغائية

فى الخفاء فكانه قال اولا ان علته الفاعلية هى علته الغائية وثانيا ان

علته ذاته ومائيته اذ المجرد بسيط لا مقوم لغيرها ولا مادة له ولا

صورة غير ذاته ثم ان ما هو فيه هل هو فهو الوجود على التحقيق فهذا بوجه

كالهيولى على مذهب المصرين فان ما هو فيها هو الصورة لانها فعليتها

وهى فاعلها لانها شريكة العلة وهى غايتها حيث تحول الهيولى اليها

اولا فتصير هيولى لجسماء ثم منوعه وكذا الوجود الخاص المحدود بالنسبة

الى الوجود المنبسط وكما ان الغاذية اه وكما ان المنمية تنمى الجسم

كذلك العقل بالفعل يكمل ويكمل وكما ان المولده تستخلف كذلك العقل

يستخلف من النفوس فى ارض البدن خليفة تتصف بصفاته

وتتخلق باخلاقه وكما ان المصوره تصور فى الجسم كذلك العقل يصور فى

صحايف القلوب والواح الخيالات ومثله الكلام فى القوى الجزئية قوله

وامساك لما تجذبه اى لما كان للقوى اقتضاء اثر واحد وروح فعلها

واحد فان شئت قلت المدركة جاذبة والحافظة ماسكة وان

شئت قلت الجاذبة الطبيعية محضرة والماسكة حافظة بل

فى كل عالم حتى فى عالم اللاهوت اذ فى كل انسان جوهرة لاهوتية هى

اللطيفة الحقوية ويقال لها السر الحقيقة لكنها فى الانسان الكامل بالفعل

لا غير فيه مهية الكل اشارة الى تفوق عالمها على عالم العين كما قال عليه

ومنك انطوى العالم الاكبر لان الماء فى عالم العين ليس مهية الماء من ذاته

بل جزئی مختلط بالغرایب من الاین والمتی والوضع والجهة ونحوها بخلاف ما فی
عقلک فانه ذاته وصرفه فان کان لک ماء جزئی ایضا فی خیالک حسک واخر فی
وهو المحسوس بالذات من الماء المادی واخر فی بدنک کالبلغم وهو الوجود
الشبهی للماء وقس علیه النار والهواء والارض وغیرها من الحقایق بل ما باء
تفوقه علی العالم ان فیه ما وراء العالم من اسماء الواجب بالذات وصفاته
بواسطة مرض بولیموس بولی بالیونانیه هو الشئ العظیم وموس
هو الجوع وما یقی ترجمته کاوجوع من باب التشبیه فان الشئ العظیم یشبه
بالثور کان بولی معناه الثور وفی الیونانیه یقدم المضاف الیه علی المضاف
کما فی السرسام والبرسام ولیس هذه الترجمة وتسمیة المتاخرین من الاطباء
ایاه بالجوع البقری لان البقر کثیرا ما یصیبه هذا المرض فانه خلاف الواقع
هذا هو حقیقة هذا اللفظ واما حقیقة هذا المرض فهی انه جوع الاعضاء
مع شبع المعده فیکون الاعضاء جائعة ای مفتقرة الی الغذاء والمعدة
کارهة له وسببه سوء مزاج بارد شدید فی فم المعده مخدر لقوتی الحس
والجذب فینقص الغذاء ویشتاق الیه الاعضاء وذلک لان الاحساس
بالجوع یتم بامرین القوة الجاذبة والقوة الحاسة فان العروق تاخذ
فی الامتصاص وصب السوداء علی فم المعده یلذعه ویدغدغه ویفعل ما
یفعل مص العروق وعند خدارته بالبرد المفرط لا یشعر بذلک
معروفة لهم الی المتخیلات الی قوله فینجر تخیلها الی مشاهدتها هکذا
فی سفر النفس ایضا ولیس المراد ما یتراءی من ظاهر اللفظ ان التخیل یستحکم

فینجر

فینجر الی التمثل والا کان تخیل المطعوم اللذیذ ونحوه لاهل العیش فی الدنیا
متمثلة فی الاخرة ولیس کذلک ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما
یاکلون فی بطونهم نارا فاکل اللذیذ من الحرام هاهنا صورته هناک
اکل الزقوم والضریع کما یمثل فی النوم الذی هو اخو الموت سنون الرخا
ببقرات سمان وسنون القحط ببقرات عجاف ولیس ذلک التمثل کا
التخیلات الاختیاریة بل بسبب الملکات فالمراد ان التخیل المشفوع
بمداومة الاعمال الصالحة المورثة للملکات موجبة للتمثل بصور لذیذه
مناسبة لتلک الملکات کر زدست ترفت ایثار زکوة میشود
انجوی شیر آب بنات ان فی الجنة قیعانا غراسها قول القائل سبحان الله
وایضا کل ما فی عالم المثال خیال الانسان الکبیر کما ان کل ما فی الخیال الصغیر
مثال ویسمی هذا مثالا مقیدا وذاک مثالا مطلقا ویسمی عالم المثال
بالخیال المنفصل والکل رقایق ولیست بحقایق وفی سفر النفس بدل قوله
بعد رفع الوهم هنا بعد دفع البدن وهو الاولی ویمکن ان یراد برفع
الوهم ترفعه وترقیه وبالجملة عندنا ملازمة عقلیة بین الاعمال و
الملکات الحسنة وبین الصور اللذیذه وکذا بین الاعمال السیئة وملکاتها
وبین الصور المولمة الا بالتوبة والشفاعة اما بحسب نقصان
الغریزة وکون شقاوة ناقص الغریزة حقیقیة لمحرومیته من تلک
الغبطة العظمی واستعداده بحسب ذاته النوعیة لا الشخصیة
من غیر شعوره بمولمه فاهل الشقاوة الاولی اهل الحجاب العظیم واصحاب

الاخيرتين اهل العذاب الاليم دكونهما شقاوة عقلية مع كونهما مولمتين لان
مرادهم الايلام الروحانى كما سيقول فى اخر الاشراق فهذه عند الفلاسفه
والحق ان لاصحابهما الالام الحسية ايضا المقيدة المعادين وعقليتهما باعتبار
فقدان السعادة العقلية المذكورة لمانعية السيئات او الجهل المركب
عنها وهذا معنى كونهما شقاوة حقيقية ايضا فهو النقص الذاتى
اى بحسب الفطرة الثانية او لها نقص جوهره كنفس الطفل قبل بلوغ
اشده والاقسام الخمسة مذكورة فى سفر النفس ابسط من ههنا فالجهل
باصول المعارف وبكيفية الترتيب والحاصل اشتراط تحصيل علمين عظيمين
احدهما العلم الاعلى لتحصيل الاصول الحكمية والاطلاع على القواعد الالهية
والمعرفة القصوى الحاصلة بالرياضات على وتيرة اهل الطريقة وثانيهما
علم الميزان لمعرفة كيفية الترتيب ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن وزنوا بالقسطاس المستقيم وبالجملة العلم
الاعلى لازم لتحصيل مواد البراهين والميزان لتحصيل صورها والانتقال
على اقرب الطرق مثلا ان ينتقل من كون الوجود متحققا بنفسه و
اباؤه عن العدم الى وجوب حقيقته ومن اشتراكه المعنوى ووحدة حقيقة
لمعنونه وانه لا ميز فى صرف الشىء الى التوحيد والبساطة فهذه وامثالها
العثور على الجهة التى بها يقع الاهتداء ومملكة العارف اعظم بل
العارف لما كان وجوده فانيا فى وجود الله تعم وكذا حيوته فى حيوته
وارادته فى ارادته وقس عليهما جميع صفاته فمملكته فانية فى مملكته

قوله انها

انها فاسدة بناء على عدم تجرد الخيال وساير القوى الباطنة
الجزئية والنفس وان كانت مجردة لكنها كانت عقلا بالقوه هيولانيا
وكما لا قوام للهيولى الاولى الا بالصور العقلية والمفروض انسلاخ بعد
عن الكل حتى الاوليات والحق ان الخيال وان لم يتجرد عن المقدار لكنه
مجرد عن الماده كما مر يتعلق فى الهواء بجرم مركب من بخار و
دخان وذلك لان المتعلق الاول للنفس فى هذا العالم الارضى ايضا
ليس الا البخار المنبعث من التجويف الايسر للقلب السارى فى الشريان
والاعصاب وهذا البدن وعاء صاين له فلا غرو عندهم فى تعلقها
بالبخار والدخان بعد خراب هذه الابدان من اعمالهم السيئة
مثلا بضميمة ان الجهال والفجرة ليس المراد المختوم على قلوبهم
او الاشقى منهم اذ لا طريق لهم الى عالم العقل فكيف نجوا بعد التجرد
عن القوى الجزئية الى الروح الاكبر بل المراد بهم اما الكاملون فى العلم
الذين يعرض لعقلهم العملى جهل ما وبتسويلات النفس ارتكاب
الفجور فبعد الموت لهم فلاح بنور العلم واما المراد بهم التجرد عن
القوى الجرمية فى الدنيا والفوز بالسعادة الحقيقية بالرياضة فيها
فاى لذة فى ادراك المعلومات الاولية اى ما قرروه مما نقله قبل
ذلك واما ههنا فالمفروض النفوس الناقصة الساذجة حتى عن
الاوليات وما ذكره من الاوليات مثل الكل اعظم من الجزء يمكن ان
يدفع بان من لم يصر عقلا بالفعل لعدم استحصال النظريات يختص

الحسية كما لا قوام للعقل
الهيولانى الا بالصور
صح

معلوماته في الاوليات بل البديهيات الستة من المحسوسات و التجربيات و

المتواترات وغيرها اخرجت عقله الهيولاني عن القوة الى الفعل بل ههنا

اشياء اخرى ينالها الفطرة السليمة فطرة الله التي فطر الناس عليها مثل

ان ما هو بالفعل من كل جهة مطلوب وان البقا محبوب وان الغنا مرغوب

وان لم يأتوا البيوت من ابوابها ولم يعلموا ان ما هو بالفعل من جميع الوجوه

هو الله وان المحبوب من البقا ينبغي ان يكون هو بقاء النفس القدسية و

غناؤها عن البدن والآلة وانه كيف يطلب و يستحصل ومثل ان الوجود

خير والفعلية فضيلة والقوة نقيصة والانسان الكامل بالفعل فاضل

محمود له السيد ودة على الكل وان لم يسمه باسم وغير ذلك من الفطريات التي

تحتاج الى منبه ولا وايضا كل يعلم ذاته بالعلم الحضوري ولو كان علما

اجماليا بل بارئه بنفس علمه بذاته كك ففي ادراك الوجودات العقلية

ونيل هوياتها اي ادراكا حضوريا نمو مستعد سعادة عقلية يعلم العقل

الفعال بانه مخرج النفوس القدسية من القوة الى الفعل وانه لا حالة منتظرة

له وغير ذلك من احكامه ورب مستعد يتصف بصفات العقل الفعال

فهو يعرفه شهودا فيقال له انه مدرك الوجودات العقلية ونائل هوياتها

وفي ذلك فليتنافس المتنافسون والحركات المناسبة كحركة الروح

البخاري الى المقدم والمتاخر تبعا للقوة المتخيلة اذ وضع سريرها في وسط

الدماغ لتكون بين لوحي المعاني والصور للتركيب والتفصيل مع جرم تام

الصورة الكمالية اذ للفلك طبيعة خامسة ثم نفس منطبعة يتصور بها اوضاعه

الجزئية

الجزئية ولوازمها ثم نفس كلية تعقل بها الكليات وتدرك بها ذواتها المجرده

ومعاشيقها العقلية المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفساني بجرم ابداعي

حي كامل الصورة كتعلقه بنا بعد المفارقة عن البدن العنصري ببدن عنصري

اخر حي ذات نفس اخرى وهذا شيء لا يقول به التناسخية ولا يصح في نفسه و

الذي يقول به التناسخيه تعلق النفس بعد المفارقة بنطفة ونحوها قرت

في ارحام وما يجري مجراها استدعت بالسنة استعداداتها نفوسا

ممتنعة الحركة المستقيمة جايزة الحركة المستديرة بل واقعتها بتبعية فلك القمر

لانه يحرك النار فكيف ما يتصل به واقرب منه فكانه فلك عاشر

ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناه هذا جار في السعداء ايضا اذ الكلمات

الطيبات غير متناهية والافلاك والفلكيات متناهية ولا نسبة

لغير المتناهي الى المتناهي قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل

ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا والكلمة تدوينية وتكوينية

ويوم القيمة يوم الجمع قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم

وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكمالية تكلم اولا في التركيب العقلي

من الجنس والفصل وكان مراده من الصوره هنالك الفصل الحقيقي اذ

جعل عطفه التفسيري مبدء فصله الاخير وهنا تكلم في التركيب الخارجي

فشيئية البدن ووجوده بصورته النوعية المركبه وبصورته الشخصية

اي الشكل والهيئة وبالصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل وهي النفس الناطقة

وكلها باقية فالبدن باق بهويته وبهذيته فلا مبالاة بعدم بقاء

المادة الاولى لعدم مدخليتها فى فعلية البدن وهويته على ان الوجود الخاص الذى
به يطرد العدم عن المهية حيثية هويتها وهذيتها وهو باق غير متبدل
والتبدل والسيلان فى مجاليه لا فى ذاته التى هى جهة وحدة المتكثرات
وحيثية بقاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التى لا انفصام به
للمهيات وهذه العلاقة هى مفادة الاصل الثانى الثالث ان الشخص
الواحد الجوهرى اعمال هذا الاصل فى المطلوب من وجهين احدهما ان
الاشتداد حركة وهى متصلة واحدة والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة
الشخصية فالصورة البدنية واحدة وهى فى الاشتداد الى ان تتصل بالصورة
القائمة بالذات الغنية عن المادة من الصورة البرزخية فتتحد بها فلا
يتوهم ان اى مرتبة من مراتب البدن من الطفولية والترعرع والشباب
والكهولة والشيخوخة يحشر فان محشورية تلك الصورة البرزخية بحيثها
لان هذية الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالدنيوية
والطبيعية والبرزخية والاخروية وتفاوت الدنيوى بالصبوة
والترعرع والشباب والكهولة والشيخوخة والاخروى بالصباحات
والتشويهات واحد شخصى للوحدة الشخصية فى النفس المتشخصة له
فليس شئ من تلك المراتب البدنية مشخصا حتى يلزم عوده بخصوصه
وثانيهما ان الاشتداد اينما تحقق تغير استكمالى وفى التغير الاستكمالى
كل تال من الكمال والفعلية مشتمل على المتلو وعلى شئ زايد وهكذا فى متلو
المتلو بالغا ما بلغ فالصورة البدنية البالغة الى الكمال والى درجة الاستغناء

عن المادة

عن المادة ودرجة الاتحاد بالصورة البرزخية والاخروية مشتملة على جميع
درجات البدن الدنيوى وفعلياته بنحو اعلى واتم لا يشذ عنهما شئ الا
ما هو من باب الحدود والنقايص بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى
لان المعنى جامع فعليات الصور والفرق بين الوجهين ان الاول فى المتصل
المتشابه الاجزاء والثانى فى المتصل المعنوى المتفاضل المراتب ثم ان هذين
الوجهين من الثالث مع الاصلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان
الصورة التى شيئية الشئ بها اعم من الصورة المنوعة ومن الصورة بمعنى الشكل
والهيئة كما قلنا كلها تدل على ان المعاد هو المبتدء والفرق بينهما ان الاول
من الاول وكذا الاصل الثانى جاريان فى ما لا هيئة له ولا شكل كالمجرد المضاف
اذا صار مجردا مرسلا فحشره حشره بعينه وان كان منسلخا عن الصورتين الكونيتين
ويكون الصور كالاظلة الغير الملتفت اليها وكذا الثانى من الثالث لم
عموم الجريان وتصحيح الهوهوية هنا من باب جامعية الكامل فعليات
الناقص دون حده وفقده لا من باب جامعية الفصل الاجزاء بوجه
بل الوجود كلما كان اقوى كان اكثر حيطة ونعم ما قيل زلف آشفته
او موجب جمعيت ماست چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد
وما قيل ايضا از خلاف آمد عادت بطلب كام كه من كسب جمعيت
از آن زلف پريشان كردم وكلما توغل فى الجمعية اشتدت الوحدة
لان السلب والفقدان يقل ويندر الى ان يعوز ويفقد والوجود
والوجدان يتوفر ويغزر الى ان يحيط بالكل ويكون اوجد كوجود

الافلاك والكواكب لعلك تقول ليست هذه من قبيل الصور المثالية التي في
عالم المثال الاكبر او الاصغر اذ لا مادة في المثال اصلا بخلاف هذه فالهيولى
وان لم تكن قوة فعلية لكنها قوة انفعالية فلا نم ان وجودها بلا شركة
الهيولى مطلقا كيف والهيوليات متخالفة بالنوع عند المشائين فهيولى
كل فلك تخالف نوعا مع هيولى الفلك الاخر وكذا مع الهيولى المشتركة العنصرية
فعندهم هيولى كل فلك تستدعي صورته الخاصة ومقداره الخاص فنقول
اولا بناء ما قاله رض على مذهب نفسه من ان هيولى الكل واحدة وانها بما هي
هيولى لا اختلاف فيها اذ لا ميز في صرف القوة وثانيا انه استعمل لفظ
الاستعداد وهو القوة الشديدة القريبة السابقة زمانا كما قال بعد سطر
بلا شركة الهيولى بالاستعداد ولم يقل بالقوة وثالثا انه استعمل لفظ المادة
في موضعين وهي الهيولى المجسمة وحيث قرن الهيولى بالاستعداد وعلل
بقوله اذ لا مادة قبل وجودها اراد بها الهيولى الثانية والمجسمة اي لا مادة
سابقة عليها سبقا زمانيا حيث انها مخترعات والمخترع غير مسبوق
بمدة حتى تكون خصوصية المقدار منسوبة الى المادة المعينة كما في العنصريات
حيث ان المادة الرطبة تستدعي المقدار العظيم في الناميات كقبول
زيادة التمدد من القوة المنمية اذ الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل
الانقياد والمادة اليابسة تستدعي المقدار الصغير فيها لعدم تمكنها
من قبول التمدد من المنمية اذ اليبوسة كيفية يكون الجسم بها عسر الانقياد
وقس عليه الهيئات والصفات الاخرى ومن قبيل الافلاك والصور

الخيالية

الخيالية الصور المرائية ولا شبهة الى قوله لها وجود لكونها متميزة ومؤثرة و
ومخبرا عنها وكل من ذلك دليل الوجود از خيالى صلحشان وجنكشان
وز خيالى نامشان وننكشان اللهم الا بالنظر العامي الجاهل فيتفوه
بانها معدومة ولا يفهم انها هي التي تذعن بوجودها في نومه او مرضه
او اختلاسات الاخرى ولضعف الهمة ولكونها مرائي ملاحظة
الخارجيات المادية وكونها ما ينظر بها لا ما ينظر فيها انك قد
علمت ان القوة الخيالية لعلك قد سمعت سابقا ان الخيال شانه
ليس الا الحفظ والمدرك حين التخيل في اليقظة او النوم هو الحس المشترك
فانه يدرك بوجهه الداخلي اذ علمت انه كمرآة ذات وجهين بسايط
الصور المخزونة في الخيال وما يكتبه المتخيلة منها ثم يحفظ الخيال هذه
المخترعات ايضا فالاولى ان يجعل من الاصول تجرد الحس المشترك بل جميع
الحواس الباطنة اذ لولاها لما حصل الاطلاع على جزئيات ما في الجنة
والنار حيث ان العقل مدرك للكليات لا غير الا ان تجرد الخيال لما كان
احوج لبيان الموعودات في الذكر لكل احد بما يوافق ملته ولذا قال
واتوا به متشابها اقتصر على ذكره ان الله تع قد خلق النفس
الانسانية اه الفرق بينه وبين الرابع غير خفي اذ في الواقع كان الكلام
في تعيين الصور والمقادير حيث لا يلزم التخصيص بلا مخصص وفي السادس
كان في انفسها وايضا كان الكلام في الرابع في ان الصور والمقادير تكون
من الجهات الفاعلية ولم يخرج منه ان الفاعل ما هو وهنا قد خرج

انه النفس باذن الخلاق المطلق بلا مشاركة المواد فالنفس الناطقه
فاعل الهى لانها تخرج الصور من الليس المحض الى الايس لا كالفاعل الطبيعى فانه
مبدء الحركة اذ المادة كالعناصر موجودة وهو يركبها ويغيرها من حال الى حال
والاشخاص المجرده كالكليات العقليه فانها من حيث انها فى موضوع
شخصى هو النفس شخصيات هذا على المشهور وعلى رأيه ش شخصيتها اظهر
لان تشخصها وجودها كيف وهى ذوات مجردة ومثل نوريه مشاهدة
عن بعد وكالنفوس القدسية المتصورة من اهل القدس لا اهل القدس
بالوهم انما نسب الى الوهم مع ان هذا المخلوق صورة لان الوهم
رئيس القوى الحيوانية ومستعملها بحيث قيل ان النفس الحيوانية هى
الوهم وما علاه قواه وقد قيل ان النفس الحيوانية هى مجموع القوى وهذا
سخيف للزوم التركيب والحق انها الاصل المحفوظ فى القوى والعارف
يخلق بالهمة العارف اما عارف بمعنى المطلع على الحقايق فقط واما عارف
بمعنى المتصرف المقتدر فقط واما عارف بمعنى الجامع لهما وهو ذو الرياستين
الفايز بالحسنيين فمراد الشيخ بالعارف الاخير لا الاول ومراده بخارج
محل الهمة انه يصير عينيا مشاهدا للحس المشترك لا انه فى المادة مع
صفاء المحل المراد بالمحل المهية وصفائها بالنسبة الى المادة اذ لا مواد
طبيعية لصور اخروية وكذا بالنسبة الى مهيات الصور الدنيوية اذ
للكلى الطبيعى حصص او المراد به القالب المثالى او المراد به النفس من
حيث انها مظهر بفتح الميم للصور فى مقامها النازل الجزئى كما انها

مظهر

مظهر بضم الميم فى مقامها العالى الكلى فمن حيث الملكات الحميده فاعل ومن حيث
انها ملتذة قابل ونعم ما قيل كان قندم نيستان شكرم هم ز من
مى رويد ومن ميخورم واما النار المحضة فتمامها انها موذية
آه لما كان لكل حقيقة رقيقة ولكل معنى صورة فصورة النار المحضه
التى ستبرز فى المعاد الجسمانى نار ظلمانية محرقة قطاعة نزاعة للشوى
ذات لهب ذى ثلث شعب ومعناها وحقيقتها الهيولى التى
هى القوة الصرفة والغسق والظلمة وكذا الصورة الجسمية التى هى ذات
ثلث شعب من الطول والعرض والعمق وهى التى لها فرق الفرق
متشابكة بالعدم من حيث شوبها بالتباعد المكانى والسيلان الزمانى
من جهة تبدلها الذاتى وتجددها الجوهرى فيغيب بعضها عن بعض
وبعضها عن كلها وكلها عن كلها وكذا الطبيعة السيالة التى هى
المنوعة للاجسام اولا والمحيلة المذيبة للاجسام النوعية وهذه
الثلثة يظهر ناريتها وظلمتها لمن نظر اليها وحدها وبشرط لا عرية
برية عن الانوار التى معها من الحيوة النفسية والعقلية والحيوة
السارية الالهية وتوابعها فعند ذلك يظهر موحشيتها وظلمتها
ودثورها واذابتها كما فى يوم تميز الخبيث من الطيب لان النور و
الحيوة والبقاء والثبات وغيرها من الكمالات تعود الى صقع الله
نور الارضين والسموات ولم يبق لها الا الدثور والبوار والتمدد
والتفرقة والتباد والمجد والعظمة والملك لله الواحد القهار وسبب

ايلامها لاهلها ان يوم كشف الغطا لا يبقى فى كفهم من الوجود الا هذه التمددات
والتجددات بل العدمات وكانوا صفر الكف عن الفعليات والمجردات
لرجوع كل شئ الى سنخه الوحدة والجمعية والنور الى نور الانوار والقوة
والتفرقة الى دار البوار سجن الملك القهار وهؤلاء طلبهم ومحبتهم
وعشقهم فى الدنيا كانت مصروفة الى الطبيعة ولوازمها والى الاجسام
وقواها ان المادة الى قوله ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد
اعمال هذا الاصل من وجهين احدهما ان المادة فى الدنيا لاجل ورود
الكون والفساد وحمل القوة والاستعداد وهذه لا تكون فى عالم الاخرة
لانه عالم الوصول الى الغايات وانقطاع الحركات وجمع المثوبات و
المجازات وليس هناك سبق استعداد زمانى واستكمال هيولانى
لانه بعد طى السموات ولوازمها وليس فى عرض هذا العالم بل فى طوله
والدنيا مزرعة الاخرة والاخرة يوم حصاد المزروعات فالمادة غير موجودة
هناك والا انقلبت الاخرة دنيا وثانيهما ان ليست حقيقتها
الا القوة والقوة ليست شيئا فعليا وليست هوية الشئ المادى بها
حتى لو لم تكن الهيولى فى الموجودات الاخروية لم يتم عينيتها مع الموجودات
الدنيوية لان جميع ما هو من باب الفعليات حتى الامتدادات والصور
الجسمية موجودة فيها والمفقود ليس الا الهيولى التى هى من باب العدم
وعليها مدار الدنيوية وتلك الصور اخروية ومنبعها الامكان
الذاتى فان العقل الفعال بوجوبه منشأ النفوس الناطقة وبوجوده

منشأ

منشأ الصور النوعية الطبيعية وبامكانه منشأ الهيولى المشتركة
منقسمة الى طايفتين وبعبارة اخرى الى سلسلتين سلسلة العقول
الطولية لمكان العلية بينها ولكن يصدر عن كل واحد منها واحد منها
على دايم وهى الانوار القواهر الاعلون وسلسلة العقول العرضية و
الطبقة المتكافئة التى لا علية لكل منها بالنسبة الى الاخر وهى المسماة
عندهم بارباب الانواع واصحاب الاصنام وهى الانوار القواهر الادنون
ولكل منها علية بالنسبة الى الافراد الطبيعية من نوعه بل هذه الطائفة
منشعبة ايضا الى طايفتين طايفة ارباب انواع عالم المثال من
الصور اللطايف القائمة بذواتها وطايفة ارباب انواع عالم الطبيعة
من الصور القائمة بالمواد كما هو مشروح فى كتبهم ودوحه باق
اه ولو لم يكن الا ابقاء الروح لكفى لان شيئية الشئ بالصوره والروح
صورة بمعنى ما به الشئ بالفعل كيف والصورة الشخصية بمعنى هيئة و
شكلا ايضا باقية مع بقاء هذية الروح وان تعلق بصورة طير مثلا
لكان ذلك البدن الانسانى هذا البدن الطيرى والمراد بتبدل
الصور تبدل الصور الدنيوية والبرزخية والاخروية والفعل هناك
متقدم على القوة القوة فى الموضعين ليست بمعنى واحد فان القوة
الدنيوية الاستعداد والقوة الاخروية القدرة والشدة وهى الملكات
التى هى مبادى الصور الاخروية والملكة بعد تكرر الفعل فهذه هى القوة
التى هى اشرف من الفعل الذى هو نفس الصورة المنبعثة عن الملكة

وايضا يمكن ان يكون القوة المتاخرة عن الفعل فى الاخرة كون الملكة بحيث ينبعث
عنها الصور فان الكون المذكور متاخر عن نفس ذات الكون وايضا هى القوة
بمعنى مبدء التاثير وحصلت بعد تكرر الافعال وهذه القوة اشرف لان
تكرر الفعل لاجلها ووسيلة اليها وغاية الشئ اشرف منه و
اخرى بمنع فناء الانسان بالحقيقة اه هؤلاء وان نطقوا بالحق من ان
الانسان لا يعدم بالحقيقة لكنهم فى شقاق مع اهل التحقيق حيث ان
شيئية الشئ على قول هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تشخصه ايضا بالمادة
فبمجرد بقاء اجزاء متجزية او غير متجزية من اجزاء بدن الانسان الاصلية
لو صح بقاؤها معطلة يقولون انه باق بعينه والاجزاء الاصلية هى
الاعضاء المتخلقة من المنى كالاعصاب والاوتار والعظام والعضلات
والشرايين والاوردة ونحوها والحق ان شيئية الشئ بصورته والانسان
لا يعدم بالحقيقة بل كل شئ يعدم على الظاهر وهذا انما هو لاجل بقاء صورته
فى علم الله بل فى الالواح العالية بل فى النفوس الارضية والارتفاع عن
نفس الامر بالارتفاع عن جميع مراتبها لا بالارتفاع عن مرتبة مخصوصة كلوح
المادة فقط بناء على ان الروح جرم لطيف فليس مجردا فى ذاته فضلا
عن التجرد فى فعله حتى يقال يصير الروح غنيا عن البدن وعن استعمال قواه
مكتفيا بذاته ويصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا مبتهجا بذاته وبما هو
باطن ذاته فرحانا بلقاء الله تعم وملائكته المقربين والعقول القدسيين
لان المدرك لا بد ان يكون من سنخ المدرك بل الوصول الى الغايات ونيل المجازات

بنحو التحول والفناء لا الانفصال الا ضافى فاين الجرم اللطيف من هذا المقام
الشامخ الشريف فالموت عندهم انعدام ذلك الجرم وذلك البدن
والله تعم يعيدهما اى يوجدهما تارة اخرى للحساب والمجازاة بناء على
جواز اعادة المعدوم بعينه او تفرق اجزائهما لا انعدامهما والاعاده
جمعها بناء على ان شيئية الشئ بالمادة لا بالصورة كما مر كما بينه
العلماء والاطباء حاشاهم عن ذلك الا واحد من الاطباء وهو محمد بن
ذكريا وقوله غلط لان لذة النظر الى الوجه الجميل من غير سبق الاشتياق
والابتلاء بفراقه ليست دفع الالم بالضرورة ولو كان فى بعض اللذات
دفع الم كان ذلك الرفع من عوارضها لا ذاته فهو من باب اشتباه
ما بالعرض بما بالذات نعم وبما يناسب ما ذكره لمقام الموعظة
بان يقال لذة الاكل دفع الم دغدغة السوداء لفم المعده ولذة الشرب
دفع الم التهاب الاحشاء ولذة الوقاع دفع الم دغدغة المنى
للاوعيه وهكذا لكى ينزجر الطباع ويتقبل الاسماع وان كان رفع
الالم فى الاكل مثلا مفهوما واحدا ويتحقق بغذاء ما ولذات المذوقات
ودرك خصوصيات ومزايا وجوديات غير محتاج اليها فى دفع الم الجوع
يلزم اما تعذيب المطيع اه يعنى ان لوحظ وصف الكفر وقيل انه
كافر بقول مطلق فان بدن المؤمن انطوى فيه فعذب يلزم تعذيب
المطيع وان روعى جانب الايمان ونعم يلزم تنعيم العاصى وان
لوحظ الجنبان والوصفان فعذب ونعم يلزم اجتماع المتقابلين فى

جسم واحد والجواب بتذكر ما اسلفناه فان حقيقة المؤمن بصورته
والصورة بمعنى ما به الشئ بالفعل في المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن مؤمن
بروح الايمان وبالعقل بالفعل النظري والعملي ومحل الايمان لا يمكن ان
يؤكل بل لا يمكن ان يناله الكافر الواقع في هاوية الطبيعة ولوازمها
اين الدرة البيضاء من ذرة الهباء والصورة بمعنى هيئة هيكلية ايضا
لا تصير مادة لصورة اخرى اذ صورة بصورة لا تنقلب والتصادم فيها
واقع وكل مادة اذا اخذت مع صورتها المتلبسة بها فهي مادة لصورة
اخرى بالعرض كما قرر في موضعه فكل ماكول يخلع عنه صورته السابقة
ثم يكتسي صورة المغتذي فما يصير جزء بدن الكافر هو الهيولى المجسمة
والايمان ليس بالهيولى ولا بالجسم والجواب بعد تسليم ما ذكر ان
الهيولى قوة قابلة اه هذا جواب جدلي ضعيف بناؤه على تسليم ان الهيولى
لا علاقة لها مع مقدار مخصوص وليس في ذاتها قبول كم مخصوص لكن بمجرد
هذا لا يتم الجدل لان الهيولى وان لا علاقة لها مع المقدار المخصوص الا ان
تناهي الابعاد بالبراهين المحكمة اوجب التخصيص وهيولى الفلك ايضا
لا تقبل غير مقداره اما بذاتها كما عند المشائين لقولهم بالاختلاف النوعي
فيها واما بصورتها النوعية كما عند المص ره فكيف تسع الابدان الغير المتناهية
واما القبول على التعاقب الزماني الذي جعله المجيب فردا خفيا ولا فرد
جلي هنا ففيه انه لو جاز التعاقب الزماني في النشأة الاخرى ولم تصر ح
نشأة دنيوية لكفى في الجواب ولم يكن حاجة الى عدم علاقة الهيولى بالمقدار

المخصوص

المخصوص والمساحة المحدودة فان قبول الهيولى المقادير المتعاقبة هنالك
يكون كما هنا فالجواب التحقيقي كما اشار اليه ره بقوله وزمان الاخرة اه ان
الصور البرزخية والاخروية غير محتاجة الى المادة الدنيوية اذ لو كان معها
هيولى لكانت عين الدنيا لا مجازاتها ومكافاتها ولو قلنا ان الملكات
مواد صورها لم تكن المادة بالمعنى المصطلح بل بمعنى اخر وزمان الاخرة
في عين كونه كساعة بل كلمح البصر او هو اقرب لكونه السرمد والدهر على مراتبه
والكل بسيط مبسوط فهو كما وصفه الله تعـ بقوله في يوم كان مقداره
خمسين الف سنة فكيف اسبوعه وشهره وعامه فهو وعاء نسبته
الى جميع مراتب الدهر والزمان نسبة اليوم الزماني الى ساعاته ودقايقه
بل نسبة الحق المحيط الى الوجودات ومكانها في عين كونه كنقطة كما ورد ان
الاولين والاخرين يحشرون في صعيد واحد مشتمل على اراضي نورية كل
منها غير متناهية بعضها بيضاء وبعضها صفراء وبعضها خضراء و
بعضها حمراء يبدل الارض غير الارض واشرقت الارض بنور ربها فيسع
كل الخلايق وم الحقايق والذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها ولو دخلوا
لعلموا ان النفس الانسانية من شانها السعة والاحاطة شعرت بذلك
او لم تشعر ولعثروا على ما عثر ابو يزيد ره كما قال لو اجتمع العرش وما حواه
في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به ولظفروا على ما ظفر عليه
المص ره كما قال فيما سبق النفس الانسانية من شانها ان تبلغ الى درجة
تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها ولهذا قال ان عالم الاخرة

مكانا
عالم تام والعالم التام حايز جميع ما هو من لوازمه وضروريته من سنخه
كان او زمانا او غيرهما فلم مكان من نفسه يناسبه لا يصادم متمكنا من متمكنات
هذا العالم الطبيعي سماوياته وارضياته وزمان يوازيه لا يزاحم زمانيا من
حالياته وغابراته فلا يجعل قطعات من مستقبل زمان عالم الطبيعة وعاء للنفس
ليكون ظالما متعديا على مظروفاته ويكون التام محتاجا الى الناقص لانه كما هو
في طول هذا العالم لا في عرضه فليس في جهة من جهات هذا العالم ولا في وضع له
معه اشتد التعلق الثانوي من جهة ان الادعية بدل من ذوات
الادعية وانها آثارها والتعلق بشئ يستلزم التعلق بآثاره من حيث انها آثاره
واشتداد التعلق لاجل اجتماع التعلقين في متعلق واحد وانه عند توديع
المطلوب يصير احب وارغب واذا هجر يصير بدله نصب العين للطالب ولهذا
قال وبهذا يتعين الاجزاء وهذا كله تستدعي الروية ولا تكون في الامور الطبيعية
ولا سيما الاغلاط لا تكون فيها وما ذكره القائل من ان التعلق الروح البخاري
اولى فهو خلاف التحقيق فان للنفس ضروبا ثلثة من التعلق اولها بالصورة
المثالية والباقي ما ذكره والمتناسخ به شخص آخر كيف يكون شخصا آخر
والروح باق وهذية البدن بالروح ففرض كون البدن بعد تعلق الروح شخصا
آخر فرض محال وايضا لو كان شخصا آخر لم يرد العذاب على الشخص الاول بعينه
والحال ان التناسخية جعلوا هذا من باب العقوبة مع عدم عود البدن
اي البدن الاول كما قال ببدن آخر سيما ان كان شيئية الشئ عنده بالمادة
كما عند البعض فعدم عود الاجزاء عدم عود البدن الاول واشكل منه اه

ولا يجوز

ولا يجوز تقريب الرفع بان سبب الصيرورة عين الاول وكونه حشوا الا تناسخا
ان المراد بالبدن الآخر هو المثالي لانه على هذا لا يلزم التناسخ من رأس ولا
حاجة الى ان يقال ان الشرع جوز هذا التناسخ فالحق ما قاله المصنف من
عود البدن بعينه واجزائه بعينها الا ان الحشر بالصور البرزخية
الاخروية حشر هذه الصوره واجزائها بعينها الا ان تلك كمال هذه
وغايتها فاحكام تلك يسري الى هذه وتاخذها فلا يصح القول بان
النفس تتعلق بعد المفارقة ببدن آخر او لا يعود اجزاء الاول الا ما هو
من باب النقص والفقد ولا دخل له في وجوده الفعلي وهذيته وهو الهيولى
التي تدور عليها رحى الدنيا فلعله عبر عنه في الحديث هو قوله عم كل ابن
ادم يبلى الا عجب الذنب منه وعجب الذنب العصعص اي اصل الذنب
ولكل وجه اما العقل الهيولاني فلانه يؤل الى ما ذكره المصنف فانه
خيال بالفعل عقل بالقوه واما الهيولى الاولى فلانها آخر جميع مراتب وجود
الانسان كما ان العقل الهيولاني آخر مراتب وجوداته العقلية في النزول
وكون الهيولى باقية من اجزاء بدن الانسان واضح لانها امر واحد
شخصي مشترك بين صور الكائنات ولا يبقى شئ من صوره لا التشخصية اي
شكله ولا الصور النوعية من بدنه حتى صورته الجسمية بشخصها لا يبقى
انما الباقي نوعها لان الصورة الجسمية نوع منتشر الافراد للفك الواقع
فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصية واما بقاؤها
مع النفس كما ذكره المصنف في موضعين فلان بقاء العقل الهيولاني

وهو جوهر النفس بقاؤها معه واما الاجزاء الاصلية فليس المراد ظاهرها
بل المراد بها القوى كالخيال والمتخيلة والحس المشترك واما النفس فى كلام الغزالى
فالمراد بها النفسية وجنبة التعلق الطبيعى واضافتها الاشراقية وهى
جنبتها الصورية ومظهريتها لاسماء الله التشبيهية وعليها يدور النشأة
الاخروية الصورية والتعطل فى البرازخ والحرمان عن عالم المعنى وجنة
الصفات واما الجوهر الفرد فالمراد به الخيال لانه جوهر بسيط واما الاعيان
الثابتة فهى اخر ما يبقى فى جانبه الذى يلى الرب وفى صقع الربوبية من جميع
درجات وجوده وبرزاته فى السلسلة الصعودية فعند ما يسقط منه
كل العوارض واللواحق والغرايب يبقى التعين الامكانى الذى هو كنقطة
سوداء تحت بيداء نور عقله الكلى وذلك ما بقيت اثنينية ما فالمراد
بالبلا هو الفناء واما قول المصرش فهو القول الفحل والراى الجزل من انه
القوة الخيالية وانها مجردة تجردا برزخيا باقية دائما ان قلت القوة العاقلة
ايضا باقية فلا يختص البقا بالخيال والمتخيلة ونحوها قلت المراد ما من شانه
البلا والفساد او من شان صنفه والصور المثالية من سنخ الصور الهيولانية
فانها بقية من هذه الهيئات واتوابه متشابها وعالم المعنى ليس من
شانه ولا من شان صنفه الفساد وايضا ما فى الحديث ان كل ابن ادم
يبلى الا عجب الذنب منه وعالم العقل وهو ادم الاول ليس ابن ادم
بل هو ابوه وانى وان كنت ابن ادم صورة فلى فيه معنى شاهد بابوتى
ويتوهم نفسه عين الانسان المقبور اى فى صورة القبر كالحفرة

المستطيل

المستطيلة وشيئية الشئ بصورته هذا هو القبر الصورى الذى لا بد للمؤمن ان
يعتقد به لا اقل منه والمحقق ينبغى ان يعلم ان هنا قبورا اخرى فمنها وراء
ما سيذكر فى الاشراق الثانى من المشاهد الثانى قبر غبار العلايق وضغطته
ضغطتها كما هو مشاهد للمراقبين ومنها قبر البدن والقبر لغة الغلاف
فكما ان البدن قفص للطير السماوى بوجه فهو قبر له بوجه اخر ومنه ما قال
المولوى المعنوى هين كه اسرافيل وقتند اوليا مرده را زيشان حيوتست
ونما جانهاى مرده اندر گور تن بر جهد ز آوازشان اندر كفن گويد
اين آواز ز آوازها جداست زنده كردن كار آواز خداست فهذا
عذاب القبر قد اختلف المليون فى ان عذاب القبر دائم ومتصل بعذاب القيمة
الكبرى او انه من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما فينقطع الى ان يقوم
القيمة ويدل على الاول قوله تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب اما مجردة او قائمة
كلمة او للتقسيم والمراد بالمجرده المعقولات سيما على قاعدة شهود المثل
الالهية وبالقائمة المدركات المنشئة الصادرة عن النفس فالمراد
بالموضوع هو الموضوع الصدورى والقابل بمعنى الموصوف وقد عبر سابقا
بالمظهر على ان اى مع ان صح ان يقال ان الدنيا والاخرة حالتان للنفس
وان يقال انهما داران هذان القولان عن الاكابر وقد ظهر وجههما اما الاول فلان
النفس مع كونها من عالم المعنى قد تصور ذاتها وتعتقد انها البدن الطبيعى
وانها فى الحيز وانها فى الجهة السفلى ونحوها وقد تتصور ذاتها بانها متقدرة

بالمقادير البرزخية ثم انها باعتبار حسن اعمالها واحوالها وملكاتها الحميدة مصورة
تصويرات حسنة وباعتبار مقابلاتها مصورة تصويرات ردية موذية
كما فى الحديث انما هى اعمالكم ترد اليكم ومع هذا فالله هو المجازى والمثيب والمعاقب
اذ الوجود مطلقا من صقعه والوجود الخاص فى اية نشأة كانت مجعولة
وقد لا تصور ذاتها ان وفقت لاصلاح العقل النظرى ومعرفة النفس
القدسية فضلا عن الكلية الالهية بل تطوى بساط العالمين الصوريين
فى المعنى ويطرح الكونين ويخلع النعلين واما الثانى فمعلوم ان النفس بالموت
تخلص عن هذه المضايق البدنية وغشية شواغل البدن وقضاء وطره
الى فضاء واسع اخروى كخروج الجنين عن مضايق ثلث ومن ظلمات ثلث
مضايق المشيمة والرحم والبطن الى فضاء واسع هذا العالم ورؤية انواره
بل الموت الحقيقى خروج النفس الكلية والعقل البسيط عن كل الهيئات
البدنية الطبيعية والبرزخية الى الالتحاق بالمعانى المرسلة الملحقة
بمعنى المعانى وهى المخاطبة بخطاب ارجعى ومن كلمات النفس الكلية العلوية
العليا سلام الله عليه جزى الله عنا الموت خيرا فانه ابر بنا من الدنيا
وادنف   فى ان الحكمة تقتضى بعث الانسان بجميع قواه تعريض
بمن يقول بالمعاد الروحانى فقط فان الباقى ليس الا العاقلة المجردة وهى
تدرك الكليات والمفارقات وملاك ادراك الاجسام والجسمانيات
القوى الجزئية وهى لا تبقى فمن ذا الذى يطلع على المبصر الجزئى او المذوق
الجزئى او غيرهما من الجزئيات المرغوبة والمكروهة اذ المركوز هنا مدرك

جزئى ومشعر حسى فنقول بعدما حقق ان للنفس فى ذاتها سمعا وبصرا
وغيرهما من القوى ان هذه القوى التى فى البدن الطبيعى تتحرك جوهرا
وتترقى الى غايات ومجازات وكمالات وكمالها ان تستغنى عن المواد بذاتها
وباطن ذاتها وقد علمت ان غاية الشئ لابد ان يتحد بها ويتحول اليها واذا كان
للطبايع غايات كما قال الحكماء فكيف لا يكون للقوى التى هى اعلى منها واذا
عرفت هذا فى الانسان الصغير فاجعله مرقاة لمعرفة الانسان الكبير كما
قال س ومن تحقق بهذا الآية فاقرء وارقأ وطبق النسختين وادر ان
التحولات الى الغايات ووصول المجازات وقيام القيامات طولية
لا عرضية وقد مر مفصلا فتذكر   الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه
فحشر الانواع الى ارباب الانواع وحشر الانسان الى رب الارباب المنطوى
فيه ارباب الانواع وبلسان العرفاء حشر كل نوع الى اسم من اسماء الله تعالى
وهو احد طريقى الوصول لها الى الغاية وحشر الانسان الى الاسم الاعظم و
هو الله والطريق الاخر لوصول الانواع الاخرى الى الغاية ان كل نوع
طبيعى تصل الى باب الابواب وهو الانسان الكامل الواصل الى غاية
الغايات لان فيض الله لا ينقطع وكلماته لا تنفد ولا تبيد   ففى
التوراة ان اهل الجنة يمكثون فى النعيم عشر الف سنة فى سفر النفس
نقل المص خمسة عشر الف سنة ويؤيده انه ان كان عشر كان عشر الاف
سنة لان تميزه جمع مجرور والنكتة فى العدد ان كان عشر ان الافلاك
تسعة عوالم علوية والعالم السفلى واحد فالمجموع عشرة واهل الجنة الصورية

واهل النار الصوريه متعلقوا الخواطر بعالم الاجسام والجسمانيات والكل
محشورون مع ما تعلقوا به وهو المراتب العشر وكل مظهر الف من اسماء الله
الحسنى او ان المدارك الظاهرة والباطنة الجزئية عشرة والنفوس الجزئية
ليس عالمها الا هذه ومعلوماتها الا مدركات هذه وكل من هذه مظهر
الاسماء كما مر فاهل الجنة لما كانت مداركهم ومدركاتهم نوريه واستجيبت
دعوتهم اللهم اجعل فى بصرى نورا وفى سمعى نورا وعن يمينى نورا و
عن شمالى نورا وهكذا وذلك لانهم يدركون ايات الله ويتدبرون فيها
وينظرون فى كل شئ الى وجهه الى الله تعم صارت هذه موجبة لورود الى
الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل الغفلة والحجاب وينظرون الى
الجهات الظلمانية من الاشياء الى وجه النفس منها فيصير موجبة للورود
الى النيران وان كان خمسة عشر ان الجواهر التى فى عالم النفوس الجزئية والصورة
الجسمية والصورة الطبيعية والصورة النوعية للمركب الناقص والصورة
النوعية للمركب التام المعدنى والنباتى والحيوانى والاعراض تسعة
فالمجموع خمسة عشر وامر المظهرية كما مر ولك ان تحذف الصورة النوعية
الحيوانية وتضيف المدارك العشرة وان شئت تضيف الى العوالم
العشرة المذكورة المركبات الخمسة الناقص والتام المعدنى والنباتى
والحيوانى والانسانى فكلها نوريه فى حق اهل النور وظلمانية فى حق
اهل الظلمة وصيرورتهم ملائكة انما هى بعد خلاصهم عن عالم الصورة
وهذا فيمن صاروا عقولا بالفعل فى دار الحركة وبعد المفارقة صاروا

معطلين

معطلين فى البرازخ الى ان برزت جنبة معانيهم خالصة غير مشوبة وصيرورة
اهل النار شياطين فيمن محض الكفر محضا فى دار الحركة الى ان صاروا مظاهر
قهر الله تعم   وفى الانجيل الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون اه
لما كان عيسى ع روح الله جاء فى هذه الفقرة باحكام الروحانيين الذين
صاروا عقولا بالفعل وغلب عليهم اخلاق الملائكة بل اخلاق الله تعالى
وسؤال ابرهيم الخليل ع اه وقد اول الطيور الاربعة هى البط و
الطاوس والغراب والديك بالحرص والجاه والامنية والشهوة الفرج
والتفصيل فى المجلد الخامس من المثنوى المعنوى وفى الصافى بعد تفسير
الاية قال فهذا تفسيرها فى الظاهر قال ع وتفسيره فى الباطن خذ
اربعة ممن يحتمل الكلام فاستودعهن علمك ثم ابعثهن فى اطراف
الارضين حججا على الناس واذا اردت ان يأتونك دعوتهم بالاسم الاكبر
يأتونك سعيا باذن الله تعم   والتحقيق ان الابدان الاخروية
اه يعنى انها جامعة للتجرد والتجسم فما من الايات ظاهرة فى التجرد ناظرة
الى جهة وما منها ظاهرة فى التجسم ناظرة الى جهة وذكر ش فى سفر النفس
وجها اخر فى التوفيق وهو ان نحو وجود اهل الجنة ارفع من نحو
وجود اصحاب النار والكاملون المقربون اعلى منهما فالتجرد لقوم و
التجسم لاخرين بخلاف الوجه الاول فان فيه الكل فى الكل   او قاموسا
فيه دردور فى القاموس الدردور موضع وسط البحر يجيش ماؤه
ومضيق بساحل بحر عمان   غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا

بان كسبت العقليات وحصلت العنوانات المطابقة للحقايق فى دار الدنيا
الا انها لضعف ما فيها لها تعلق بالصور فتتعطل فى البرازخ بحسب تعلقها
وهذه الاهونية فى السعى كالاهونية فى السعى العلمى لطالب العلم الاعلى
باكتساب الحكمة الوسطى والنطقية والقدسية وقد عبر عنهما فى
حديث امير المؤمنين ع بالناطقة القدسية والكلية الالهية
مثال ذلك الكلام ما اطبق المثال بالممثل لان الانسان ايضا كلمة
وكلمة منه اسمه المسيح والنفس كلمة والعقل الكلى كلمة تامه
فى منزل صدره المراد بالصدر الخيال وبالقلب العاقلة فان من
البواطن ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة والانبياء و
الاولياء زيارة الوف من الملائكة اياه اتصاله بالكليات وبالعكس
فان ادراك الكليات مشاهدة العقول فى عالم الابداع فكل كلى مطابق
للواقع عقل مجالك عما فى علم الله العنائى او مشاهدة الحقايق فى العقل الفعال
سيما اذا كانت الصور فى النفس من العقل على سبيل الرشح وجراحض
الاتصال او الاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة كلها اذ
فى كلها اذ لا حجاب فى المفارقات وجراحض كل خاطر نورانى ملك من
ملائكة الله يسددك الى الصواب ويدلك على الخير فان الخواطر الملكية كلمات
الملك معك وظهوراته وظهور الشئ ليس مباينا عنه ومن هنا ورد
لقد تجلى الله تعم فى كلامه لعباده ولكن لا يبصرون ومثله كل خاطر ظلمانى
شيطان يغويك ويسد سبيلك الى الله تعم هر ندايى كو ترا با لا كشد

ان ندا

ان نداميدان كه از بالا رسد وان ندايى كو ترا حرص آورد بانگ غولى دان
كه او مردم درد وهذه غير الملائكة الداخلين فى وجودك ندمائك
وقرنائك من قواك النورانية الجزئية والكلية وملائكك الحميدة العلمية
والعملية كما يأتى فحبذا النديم ونعم القرين واما زيارة الوف من الانبياء
والاطباء فيستنبطها اللبيب مما ذكرناه فان روحانيتهم العقول
الكلية فان العقول الكلية الصاعدة فى السلسلة الصعودية بازاء
العقول الكلية المفارقة التى هى وسايط جود الله فى السلسلة النزولية
وكما قلنا ان الاتحاد بعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآت المؤمن
وانما المؤمنون اخوة متحد جانهاى شيران خداست وايضا عرفانك
بحق كل نبى وامام ظهوره على قلبك بروحانيته فان الاشياء بانفسها تحصل
فى الذهن على التحقيق وكذا تأدبك بادابهم وتاسيك بجنابهم وتخلقك
باخلاقهم وتكرمك بكراماتهم كما مر سابقا ان غلبة الروحانية عليك
عيسويتك ومن هنا ورد فى الدعا اللهم انى اصبحت اشهدك
وكفى بك شهيدا واشهد ملائكتك وانبيائك ورسلك و
الصالحين من عبادك واما لك الدعا وفى الحديث اعرفوا الله بالله
والرسول بالرسالة واولى الامر بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر و
هذه وراء ما هو حظك منهم من مقاماتك الذى هو من مقاماتهم
وشريعتك وطريقتك اللتين هما من شرايعهم وطرايقهم وموالاتك
اياهم وفنائك فيهم وتجليهم بروحانيتهم عليك واياباك اليهم

دالا فيلزم ان يكون قد خرج وزال من علم الله تعم وجرآخر كلشئ تحقق
فى احد الازمنة او فى مرتبة من المراتب فكما يمتنع ارتفاعه من مرتبة من
نفس الامر فكذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة
بارتفاع جميع الافراد وجرآخر كل موجود محفوظ فى لوح ما من الالواح فهو ثابت
فى المراتب والالواح الاخر منها الواح الاذهان السافلة ومنها لوح
النفس المنطبعة الفلكية ومنها الواح النفوس الكلية ومنها الاقلام
العقلية ومنها علم الله الذى لا يشذ منه شئ جليل او حقير كلى او جزئى
وكلها اطوار وشئون لشئ واحد وهو الاصل المحفوظ فى الكل ومن هنا يقال
مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع
الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجود الواجب
بالذات هو مقدار تكونها التدريجى مقدار مفعول فيه بتقدير
فى لان قدر الحركة هو الزمان ولفظ فى دار الدنيا هو خبر المبتداء والمراد
بالقبر هنا قريب من معناه اللغوى وانما اعربنا الكلام هكذا لان الموت
ليس قبرا كما دل قوله هى مقبرة ما فى علم الله تعم ويعلم صدورها عنها
المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ الماء من المورد كما هو قاعدة الفصحاء يردفون
الورود بالصدور كما قال الله تعم حتى يصدر الرعاء وقال الشاعر ملك
اذا ورد الملوك بمورد ونحاه لا يردون حتى يصدرا وهنا شبه المصنف
فى الضمير الوجود الدنيوى بالماء فاستعمل الورود والصدور دل ركست
اين آب شيرين آب شود درخلايق ميرود تا نفخ صور نقطة الفرش

عبر

عبر بالنقطه ها هنا اشارة الى حقارته فان العناصر التى الارض بالقياس اليها
حقيرة بالنسبة الى الافلاك كحلقة فى فلاة وكل عالم الاجسام بالنسبة
الى عالم النفوس كحلقة فى فلاة وعالم النفوس بالنسبة الى عالم العقول
كحلقة فى فلاة وقد ورد نظير هذا فى الحديث والفرش مقبرة
الاجساد الفرشية المراد بالفرش ما هو الاعم من صورة المادية والبرزخية
حتى تشمل الحيوة النباتية والحيوانية والاخروية فهو برزخية للفرش
فرش وكذا القبر والمقبور والمراد بالبدء فى الاقتباس عن الدنيا وهو
على وفق البدء فى العلم الازلى لا يمكن بقاؤها فى دار القرار و
انتقالها بعينها ان عادت الضماير الى الاعراض فالامر ظاهر وان عادت
الى الطبيعة فغير المنتقل منها الى دار القرار الطبيعة المقسورة على خلاف
النفس كرها واما المجبولة على طاعتها فتبقى معها وتدور معها حيثما
دارت ومايقع فيها اى المقولة التى يقع فيها الحركة وهى اربع على
المشهور وخمس على التحقيق ان قلت لا نضايق معكم فى انتفاء الحركة و
الزمان واما ما فيه الحركة فكيف نقبل منكم فانها اذا لم تكن هنالك
والاعراض الاخرى كمتى وان يفعل وان ينفعل عدم القرار معتبر فى مفاهيمها
والاضافة والجده تابعتان فى الحركة لغير القار فيلزم ان لا يكون فى الاخرة
عرض اصلا فيلزم ان لا يكون هناك لون وشكل ووضع واين وغيرها فكيف
يستقيم المعاد الجسمانى قلنا قيد الحيثية معتبر فالمراد ما تقع فيها من حيث
تقع فيها فالاعراض كالطبيعة التى هى متبوعتها بما هى سيالة متنفية

في الاخرة وبما هي ثابتات وما هي من عالم النفوس باقية فيها وقد اشار الى هذا بقوله
بلا اعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة اه   وهو عالم تام لا
ينتظم مع هذا العالم في سلك واحد اه يعني انه لما كان عالما تاما كان غنيا عن
هذا العالم ومكانه وزمانه وجهته ولا وضع له معه بل كان زمانه ومكانه و
جهته وجميع ضرورياته معه ومن سنخه وذلك ايضا اذا اخذ متبعضا
كاشخاصه المثالية الانسانية في ابعاده المكانية المثالية واما اذا اخذ ذلك
العالم بتمامه فهو عالم تام والعالم التام لا مكان له كهذا العالم اذا اخذ
تاما فانه باجمعه لا مكان له ولا زمان ولا وضع ولا جهة والا لزم الخلف فلا
يصادم هذا العالم بان يكون في مكان من امكنته فيزاحم متمكناته ولا
يقوم في زمان من ازمنته فيزاحم متمتباته ويؤول الى نفاد كلماته وانها
لا تنفد ولا تبيد   بل كاحاطة الروح بالجسم وذلك ما قلنا ان قيامه القيمة
او بلوغ الاشياء الى الغاية طولي لا عرضي وبعبارة اخرى توجه الى الباطن
وباطن الباطن لا من الظاهر الى الظاهر الذي بجنبه كما ان الروح المثالي
والروح العقلي والروح اللاهوتي في طول جسد الانسان الكامل لا في عرضه
وهي باطنه وباطن باطنه وباطن باطن باطنه وكلها بالمراتب التي
في كل من كلها غاياته الطولية الى غاية الغايات فليس زمان الاخرة
في تلو هذا الزمان تلوا زمانيا وان كان في تلوه تلوا دهريا ولذا من يسئل عن
الساعة ايان مرسيها لا يمكنه فهم الجواب اذ لم يأت البيت من الباب
ولم يؤد على وجهه الخطاب حيث ترقب خلصته نشاة في نشاة اخرى

تخالفها

تخالفها فمع انه يجاب بجواب شاف وهو ان علمها عند ربي لا يتفطن اذ
ليس له مقام العندية فلا يعلم ان الحضرات الربوبية اللاتي هي درجات
الاخرة في باطن هذا العالم وفي طوله وفي مقعد الصدق عند مليك
مقتدر وصادق وحق انه يجئ بعد العالم الطبيعي بعدية دهرية
وسرمدية   بقي الجواهر المفرده اي الغير المركبة من الهيولى والصورة
او الغير المركبة مع اعراض هذه الدنيا وهذه الجواهر هي النفس وقواها
والصورة المثالية من البدن وفي الكلام اشارة توجيه قول المتكلمين
الذين قالوا ان الباقي من الانسان بعد الموت هو الجواهر الافراد ويعاد
عليها تاليف مثل التاليف الاول   ومدة هذا الاخير الى
وقت العود زمان القبر وحالة البرزخ اه لعلك بمعونة ما سبق فسرت
بقوله ش سابقا فقر الحيوة الجمادية النباتية والحيوانية وهو
مقدار تكونهما التدريجي تتوهم ان المراد الاضمحلال الدنيوي والزمان
الدنيوي وليس كذلك بقرينة اردافه بقوله وحالة البرزخ اه بل
جلية الحال تنكشف بان تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخية
والصور الاخروية بالضعف والشدة بمعنى ان الصور متى كانت
متوجها اليها مشوبة بالهيئات المادية المانوسة للنفس لقرب
عهدها منها وتوجهها ايضا الى القفا في عين اقبالها اليها كان
وجودها الرابطي للنفس ضعيفا فهي ح برزخية ومتى كانت غير
مشوبة بالهيئات الدنيوية لطول العهد فانه منسي ولعدم التوجه

الى القفا وشدة اقبالها الى الصور المثالية اللازمة لاعمال النفس كانت شديدة
اخروية وهذا معنى مدة الاضمحلال اى اضمحلال الهيئات الدنيوية وزوال
الضعف الذى كانها بصور متناهية بالنسبة الى الصور الاخروية وان
كان البرزخ يقظة بالنسبة الى الصور الدنيوية اذ الدنيا منام فى منام
فالمراد بالعود عود الحيوة الثانوية وبروز الصور الاخروية وبالقبر ليس
قبر الحيوة الجسمانية بل ما مر قبل الشاهد الثانى فى الاشراق السابع انه
اذا فارق الانسان عن الدنيا يتوهم نفسه عين الانسان المقبور
بجديد انه مقبورا وما يأتى فى الاشراق التالى لهذا بعد اسطر
صورها الطبيعية ليس المراد صور عالم الطبيعة بل ان لها علاقة طبيعية
ذاتية مع الاعمال والملكات   واما البعث فهو خروج النفس اه
هذا قدمر فى تعريف الموت لكن لماكان هذا الشاهد فى احوال النشأة
الاخرة والبعث منها ولفظه من الالفاظ المستعملة فى كلام الله تعرض
له وانه مساوق للموت وهو لغة الايقاظ   ومن احب لقاء الله
احب الله لقائه محبة لقاء العبد لقاء الله طلب الوجود السعى التجردى
والتخلق والتحقق به ومحبة الله تثبيته وتمكينه اياه وكراهة العبد
لقاء الله تحققه بالوجود المحدود وعدم طلبه الوجود الاطلاقى ولو طلب
رجع كليلا حسيرا وكراهة الله ترفع وجوده وصفاته عن مجلاه الضيق
وايضا محبة العبد لقاء الله طلبه الصور التى هى غايات اعماله بنحو التحول
اليها فانها مظاهره سواء كانت مظاهر اللطف او مظاهر القهر لمن

يقول

يقول عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد و محبة الله لقاء العبد هذا ايضا
باعتبار وجه الله وايضا محبة العبد لقاء الله خروجه عن غبار الهيئات
المحيطة بنفسه بل عن غبار الكثرة واستهلاك وجوده فى الوحدة ومحبة الله
لقاء العبد اشتمال وجوده بوحدته الحقة على وجود الكثرة ووجدانه وجودات
العبيد فى الغايات بل فى البدايات انشئت ان من احب لقاء الله فيما لا
يزال او فى الابد فقد احب الله فى البدايات وفى الازل لقائه وكراهة المخلوق
لقاء الله هنا عدم خروج نفسه من غبار الهيئات وكثرة المهيات و
فى النشأة الاخرى هنا ايضا وكراهته مظاهر قهر الله وان كانت غايات
اعماله ونحو لاته وكراهة الله لقاء المخلوق انما هى بعين كراهة المخلوق
لقاء نفسه او عدم ملايمة صور اعماله وملكاته التى هى مظاهر قهر الله
وايذائها له اوكراهة الله لقاء المخلوق عدم دخو مهيته وكانه ليس لا
المهية المطرودة او المادة الملعونة فى حريم الوجود الذى هو حرم كبريائه
تحققا وجعلا بالذات لانه حيثية ذاتها حيثية عدم الاباء عن الوجود
والعدم وهذه الكراهة فى البداية والغاية كما مر فى المحبة   ويوم
يحشر اعداء الله الى النار وجه التعذيب يستنبط من لفظ العداوة وهى
كما قلنا فى كراهة الصور منافرتها وايذاها سواء فى ذلك الكراهة بالبناء
للفاعل او المفعول   فى ارض المحشر هذه هى الارض التى فى الدنيا
لان تلك كاملة هذه وهذه ناقصة تلك والكامل والناقص من
سنخ واحد وشيئية الشئ بتمامه ادلى من نقصه الا انها تتبدل غير

الارض لان هذه طبيعية ظلمانية مركبة متناهية وتلك مثالية نورية بعضها
وظلمانية بعضها بسيطة غير متناهية فتمد مد الاديم وتبسط لتسع جميع الخلايق
الغير المتناهية اذ ذلك العالم فسيح فارضه اوسع وهذه العبارة اقتباس
من الاخبار ومرادنا من عدم تناهي ارض الاخرة جامعيتها مراتب هذه
الارض المتعدده بحسب الازمنة اذ لا بعد واحد غير متناه في ذلك العالم ايضا
كما قررنا في عالم المثال وان كان عدد موجوداته غير متناه نعم الارض بمعنى
المهيات القابلة غير متناهية ولا بعد فيها ايضا فلا ترى فيها عوجا
ولا امتا اقتباس من القرآن يسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي
نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا فني لا بد على
بعض وجوهها ارجاع وجود جبال الانيات الى اصلها الشامخ الفاعلي
متحد بوديم و يكجوهر همه بيسر و بي پا بديم انسر همه يك گهر بوديم همچون
افتاب بي كره بوديم و صافي همچو آب وعلى بعض وجوهها ارجاع
المركبات الى اصلها القابلي اعني الامتداد الجوهري فانك اذا نظرت متنازلا
اياها الى قوابلها وقع نظرك في الترتيب التنازلي الى انحلال المركبات الى
العناصر وانحلال العناصر الى الصور النوعية ثم الى الصورة الجسمية وهي
قاع صاف ليس فيها عوج ولا امت لان العوج والامت في كلا المقامين
من الطوارى والفيض يأتي من الفياض نزولا وصعودا بالترتيب والنظام
الى يوم القيام لانها اليوم اي ذلك اليوم الاخروي وتكنته اتى باللام
الحضوري اشارة الى حضوره عند اهل الحضور مبسوطة ومن اطلق الله حقيقته

عن قيد

عن قيد الزمان والمكان وجرمنود للانكشاف فيعرف ان مجموع الزمان و
ما يطابقه من الحركة القطعية الوضعية الفلكية على المشهور او الطبيعة
السيالة الفلكية على رايه او مجموع ما في الزمان من الزمانيات سواء كانت
فيه على وجه الانطباق كالقطعية او لا على وجه الانطباق كالتوسطية او
في طرفه كالانيات كساعة واحدة هي شان واحد من شئون الله تعالى
لان الاتصال الوحداني قارا كان او غير قار مساوق للوحدة الشخصية والآن
المقسم للزمان الى الاعوام والشهور والاسابيع والليالي والايام والساعات
والدقايق ونحوها وهو الحد المشترك بينها انما هو في الذهن ولا تحقق له
خارجا فالزمان مع عدم بدو ومنتهى زمانيين له وانه من الله والى الله
واحد شخصي من الممكنات ومجلي شخصي لنور الله مشتمل على شئون التجليات
الواقعة في كل يوم وساعة كل يوم هو في شان اي في آن مضى له تجل
غير التجلي في آن يأتي عارفان دردمي دو عيد كنند فاذا عرفت هذا
الزمان فاعرف زمان القيامة وهو المسمى بالدهر الايسر فانه مع كون
مقدار كل يوم منه خمسين الف سنة فجاءت الساعة كم شئت كساعة
واحدة بل مقدار كل الحركات ووعاء كل الترقيات والوصولات الى الغايات
الى غاية الغايات مسمى عند الله بالساعة فانه كساعة واحدة شخصية
بل كلمح بالبصر بل هو اقرب وكذا مجموع الامكنة الواقعة في كل وقت فانها
ايضا متصلة واحدة وبعد واحد سواء كانت ابعاضها الخيالية الحاصلة
بحسب التباعد المكاني او ابعاضها الخيالية الحاصلة بحسب التفارق الزماني

وهذا هو المراد بقوله كما اتصلت الانات اى العرفية فان الان العرفى قدر من
اواخر الماضى وقدر من اوايل المستقبل ولما كان جميع ابعاض الماضى والمستقبل هكذا
عبر عنهما بالانات فى نظر شهوده اتصلت الامكنة التى فى كل ان لان كثرة
الامكنة بكثرة الانات فاذا كان كثرة الانات كثرة بالقوة لانها اتصالية
كان كثرة الامكنة ايضا بالقوة اتصالية فعلى هذا القياس اى على ما عرفت
حكم الاتصال فى الزمان والمكان فاعرفه فى الارض فانه اتصلت الارض
الموجودة الان مع الاراضى الموجودة فى الازال والاباد اى فى الماضيات والمستقبلات
وتعدد الاراضى باعتبار الازمنة كالامكنة فهكذا تصير الاراضى كلها
ارضا واحده اى اذا عرفت هذا المنور من احكام زمان الدنيا ومكانها
وارضها ووحدة هذه الثلثة مع سعتها فاعرف حكم ارض المحشر
ووحدتها اوسع لان ذلك العالم دار القرار واحتجابات هذا الزمان
وهذا المكان مطوية هنالك فالمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات
فى وعاء الدهر وكيف لا يكون ارض الاخرة اوسع وهذه الارض المتعاقبة التى
هى مستقرة لهذه المواليد التى هى كلمات الله التكوينية التى لا تنفد ولا
تبيد من صقع تلك الارض المستقرة لها بنحو القرار كما ان زمانها من صقع زمان
الاخرة لان ذلك شامل لهذا شمول اليوم لساعاته ونسبة المتغير الى الثابت
دهر فهذا معنى مدها مد الاديم فيها الخلايق كلها عند شهود الملائكة و
النبيين والشهداء اى عند مشهوديتهم او عند شاهديتهم وشاهدية الخلق
بشاهديتهم المحيطة والخلق هنا مع احتجابهم يعقلون بعقل العقل الفعال و

ينظرون

ينظرون بنور الله المتعال فكيف يكونون هنالك وقد كشف الغطا كما قال تعالى
واشرقت الارض بنور ربها ووضع الكتاب وجيئ بالنبيين والشهداء و
قضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون لان كل ما يصل اليهم مطلوبات السنة استعدادهم
ووضع الميزان فى ارض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه هذا تاكيد لبيان سعة
تلك الارض بكثرة الموازين والا فتفصيل الميزان ياتى بعد ذلك
فهذا هو معنى صراط الله اه ويؤيده ما قيل فى مساحته انها مسير ثلثة
الاف سنة الف الى علو والف على استواء والف الى سفل ففيه اشارة
الى مراتب السير الى الله وفى الله ومن الله وكل منها مظهر الاسماء الالهية
فيها ويتر جهنم ليست تحت كل الصراط بل تحت الجسر ولذا قالوا الخوف و
الرجا للمبتدئين من اهل السلوك والقبض والبسط للمتوسطين والهيبة
والانس للمنتهين الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون اولئك
لهم الامن وهم مهتدون اللهم الا ان يراد بها المعنى الاعم فتشمل السقوط
عن الدرجة العليا لكل بحسبه فللصراط المستقيم وجهان كجادتين
دقيقتين فى طريق واحد والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك
لان خلاف العقيدة الحقة الايمانية هو الكفر والكفر هلاكة النفس كلا
الوقوف على الوجه الثانى اى ارتكاب الافراط او التفريط اللذين هما علامة
الحركة على صراط الله تعالى فانه لا يوجب الهلاكة لا نحو العمل وابن العلم
انما يوجب الجرح والشق والقطع بحسب الارتكاب للجرم والجناية وسوء
الادب لا شمال له بمعنى ان كلتى يديه يمين كما ورد كلتا يدى ربى يمين

وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشيطان ويؤيده ان مادة
لفظي الملك والملكة واحدة بل الملك بكسر اللام لان للملائكة وللملكات
سلطنة وتسخير للغير بل الكلمة ايضا فان الملائكة كلمات الله تع كالملكات
فان تكلمات الله تع مع القلب اذا تكررت صارت ملكات ومراده ره
بالملك والشيطان الداخليان فلا ينافي تحقق الخارجيين بغير ذلك و
كما لا بد من تخصيص في الشيطان في كلامه لا بد من تعميم له فيراد كل ما هو
صاد عن سبيل الله فان الانسان كما يتهيأ للملكية بغلبة المعرفة و
العصمة والطهارة عليه وللشيطانية بغلبة المكر والشيطنة والنكرى
عليه يتهيأ للبهيمية والسبعية بغلبة الشهوة والغضب
وانما يخلد اهل الجنة اه ان قلت اذا كانت نفس صاحبة ملكات رذيلة
كيف تخلد في الجنة بمجرد توبة في اخر عمره او نفس مؤمنة لها ملكات اردل
كما وكيفا من ملكات في نفس كافرة وهذه تخلد في النار بخلاف تلك
او نفس مشركة صاحبة ملكات حميدة تخلد في النار بمجرد شرك ساعة
في اخر عمره قلت هذه كلها لاجل الحبط والتكفير السائغين عند المحققين و
المليين فالتوبة الصحيحة ان تكون للتائب عزيمة بحيث لو دعاه الثقلان
على ذلك الذنب لم يفعله فاذا شفعت بنور المعرفة فتلك العزيمة
التي هي مظهر ارادة الله تكفر جميع سيئاته وتدك بنيانها وهذا النور
يمحو ظلماتها ويبدل وجوهها الظلمانية ويبرز وجوهها النورانية و هكذا
الكلام في نور الايمان بالنسبة الى ظلمات الملكات الارذل ومن هنا ورد

حب على

حب على حسنة لا يضر معها سيئة وفي ظلمة نفس الشرك بالنسبة الى الملكات
الحميدة المحبوطة بل لا محمودية لها اذ فقد ما هو الاصل وهو العلم والمعرفة
فتبا للصلوة من لا توحيد له ولصومه ولحجه وساير قرباته قال
سبحانه في قصة ابن نوح انه عمل اي ملكات متاخرة متغايرة لتكرر
العمل فنفساء ليست الا الملكات المخصوصة كما قلنا في غرر الفرايد اذ
خمرت طينتنا بالملكة وتلك فينا حصلت بالحركة ثم ان ما ذكره ره
بناء على قرائة فتح الميم لا كسرها وقرئ بها ايضا وفي الخبر خلق الكافر
من ذنب المؤمن انما جعل ذنبه مادة لكفر الكافر لان المؤمن هو الاصل
فينبغي ان يجعل صفاته اصل الصفات كما ان الانسان اصل لباقي الاكوان
فخلق البهايم من شهوته والسباع من غضبه والشياطين من مكره و
هلم جرا كما في الاحاديث ونعم ما قيل الحمد لله الذي خلق الانسان و
خلق من فضالة طينته ساير الاكوان وجه اخر ان ذنب المؤمن اشنع
من كفر الكافر ولذا قالوا ان عذاب اهل الاستعداد للكمال اشد من عذاب
غيرهم وجه اخر ان يقال الكافر هو الملكات الرذيلة الظلمانية و
تكرر الذنوب الكبيرة مادتها كما ان تكرر الصغيرة مادة الكبيرة فالكفر
اما الارتداد بعد الايمان التكليفي واما الكفر الملي بعد الايمان الفطري
فطرة الله التي فطر الناس عليها كل مولود يولد على الفطرة واما كفر
الشيطنة لان الملكات الرذيلة تسمى بالشياطين فقد اوتي
كتابه بيمينه من جهة عليين اما اليمين فلكون اليمين اقوى الجانبين

واقوى جانبى عالم الوجود عالم العقول والسعيد كله العقل وقد مر ان المؤمن لاشمال له
واما جهة العلو فلان نقوش كتاب عقله يجئ من الفوق اى الملأ الاعلى او الرب الاعلى
بخلاف نقوش كتاب نفس الفجار فانه يجئ من جزئيات عالم المواد وسجن
الدنيا اذ المؤمن اما صاحب العقل العلمى واما صاحب العقل النظرى واما صاحبهما
جميعا وكل من الثلثة اما بنحو النقصان واما بنحو التوسط واما بنحو الكمال
وعلى اى تقدير فهو مدرك للكليات والباقيات الصالحات الى اتصال
بالكليات اتصال بعالم العقل وعالم المعنى كما فى الخبر ان روح المؤمن
اشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها بخلاف غيره فانه يتصل
بالجزئيات الداثرة التى تحسبه بصورها الخيالية التى هى كاضغاث احلام
فهى تجئ من شمال العالم ومن الاسفل ثم ان المصنف ذكر حقيقة الكتاب
واما دقيقته وصورته فلم يذكره مع انه بصدد بيان المعاد الجسمانى و
خصوصياته الجسمانية كما قال سابقا والعذر انه احاله على نظايره السابقة
واللاحقة من الصوريات كما قال سابقا يمد لك يوم القيمة جسر محسوسا
ونحو ذلك بعد ما بين حقيقة الصراط والجسر وعلى كتبه الاخرى نتفصيل
مذهبه بعد ما علمت حقيقة الكتاب من تحقيقاته انه يشاهد الانسان
المحشور بجسده انه يتناول كتابا جسمانيا كطومار من العلو او السفل الحسيين
وفيه النقوش الحسية والوجودات الكتبية لاعماله القلبية والاركانية
وينظر اليه ويقراه وينبغى للجامع الحافظ لاوضاع البرهان والشرع ان
يذعن بهذا بل كثير من اهل القشر لا يتجاوزون عن هذا وهو متفق عليه و

اقل ما فى الباب فيه وكذا فى الميزان والصراط ونحوها واما تحقيق حقايقها
ودقايقها جميعا فعلى ذمة اهل الكمال والتحصيل وهذا كما انه اذا شاهدت
النفس فى الرؤيا حقيقة فى الغط تمثلت فى حسها المشترك بصورة
البقرات العجاف او ادركت حقايق علمية تناولت ذائقتها الحسية
اللبن يرى يوم الاخرة حاصل متفرقات حسناته وسيئاته
آه رؤية الحاصل والجمع على وجهين احدهما ان كل ملكة حاصلة عن تكرر
افعال فهو جمعها وفذلكتها وثانيهما انه يرى فى ذلك اليوم جميع صور
اعماله بنحو الحضور دفعة واحدة دهرية وذلك لان المانع عن حضور
الجميع هنا حجاب الزمان وحجاب المكان وحجاب الشواغل وكلها مرتفعة
هنالك فان الزمان والمكان مطويان والشواغل كانت من عوارض
البدن الطبيعى والنفس تركته والفرق بين السعيد والشقى ان هذه
الحيطة فى السعيد سعادته وغاية ابتهاجه وفى الشقى توجب زيادة
عذابه وان السعيد الحقيقى يرى ويعلم ان الكل ملكه والشقى تجرد
فى الجملة واستكمل وعلم لا يعلم انه ملكه بل لا يملك نفسه نسوا الله فانساهم
انفسهم وانما قلنا تجرد فى الجملة لانه يوم كشف الغطا فتجرد بالنسبة
الى الدنيا ولا يبلغ الى تجرد ارباب العقول النظرية فضلا عن غيرهم من
ارباب اللذائذ الروحانية والابتهاجات الربانية لسعة وجودهم و
بقائهم بالله بل اصحاب اليمين لا يبلغون لاتصالهم بالصور والامتدادات
القادرة والغير القارة وهى من ذاتيا تها عدم الاجتماع وليس هذا بسبب الهيولى

حتى تفقد بفقدها ولهذا لا يمكنهم قضاء اوطارهم واستيفاء لذايذهم دفعة واحدة
بل شيئا فشيئا لان الامتدادات بصورها موجودة هنالك وذاتياتها
ذاتياتهم لان النفس باى شئ توجهت مكررا كثيرا صارت من سنخه متحدة
به واذا كان هذا حال اصحاب اليمين فما حال اصحاب الشمال فى تبدل العذاب
والنكال كما قال الله تعـ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا واما
النفوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بعد اولى و
كرة بعد اخرى ما تواتر الليل والنهار فتزينت بزيها فلها الكلية والمحيطة
والتخلق باخلاقها نعم القوة والاستعداد هنالك مفقودة وصورة
كلشئ موجودة   وان لم يساو ميزان العلوم والاعمال ما اقتصر فى
بيانه على السلوب اختصارا واحالته على ساير كتبه وحقيقته انه
تسمان احدهما ذات النفس والاخر صفته اما الاول فذات النفس ميزان
ذو كفتين احدهما العقل النظرى واخرهما العقل العملى وطوبى لعالم
عامل استوت كفتا ميزانه والميزان الاقوم هو امير المؤمنين عم و
اولاده وهم المرادون بفقرة الدعا بحق فصلك يوم القضا وبحق
الموازين اذا نصبت والصحف اذا نشرت وبحق القلم وما جرى
واللوح وما احصى فهو الفصل يوم القضا وهم الموازين المنصوبة
ولكل مكلف وان كان ميزانا خاصا الا ان الموازين تعير وتوزن
بميزان اقوم فالعلوم تعير بعلوم روحانيته وهو العقل الفعال و
الاعمال بعمله وهذا ما قال المصنف والعقل الكامل للكل واما الثانى فهو

الموازين الخمسة اعنى ميزان التعادل وهو ثلثة الاكبر والاوسط والاصغر
وميزان التلازم وميزان التعاند وكلها مشروحة فى موضعه وفى
مفاتيح الغيب   ولكل وجه بيانه ان العالم الطبيعى وان كان
كرة الا ان عالم الوجود والنور الفعليين كمخروط فان لاحظنا السعة
والضيق فقاعدة مخروط النور عند الواجب الواسع العليم تعـ وراسه
عند المواد وان لاحظنا البساطة والكثرة والانتشار فراسه عند الواحد
الاحد وقاعدته عند المواد والامتداد والحيوة تفيض من حقيقة اسرافيل
اعنى العقل الكلى المفيض للحيوة على الكل بل يفيض من اسم المصور واسم
المحيى هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء فالحيوة تنزل من
الحى القيوم وتمر على الصور فتحيى الصور الاخروية بعد اماتة الصور الطبيعية قوله
قال تعالى ونفخ فى الصور فصعق هذا نفخة الاماتة وانطفاء نار
نور الوجودات المجازية ثم نفخ فيه اخرى هذا نفخة الاحياء وتشعيل
نار الوادى الايمن من نور الوجود الحقيقى فاذا هم قيام ينظرون فما
داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا منبطحين مخلدين الى
ارض المواد فاذا قبضوا عن المواد صاروا متحولين الى اشرف الاوضاع
وهو القيام عند الله تعـ والنظر الى وجهه الكريم   كاستعداد
الحشيش بالنار التى كمنت فيه فان الصور النوعية التى للعناصر باقية
فى المركبات فالحرارة النارية اذا تشبثت بممتزج حركت الاجزاء النارية
التى فيه الى الانفصال فيحيل هذه الاجزاء بعا ونته تلك الحرارة ما

تلقاه بحركتها من لطيف الاجزاء الهوائية عن طبيعتها الى الطبيعة النارية

فيزيد بذلك الاجزاء النارية التى فى الممتزج وح اما ان يغلب الحرارة و

تستولى عليه فتسخن بها الرطوبة التى فيه وتغلى غليانا ينفصل به لطيفها

عن كثيفها فينحل الى بسايطه الاولى وهو الاحراق واما ان لا يغلب عليه

ولا تنفصل اجزائه اما لكثرة الرطوبة او لشدة الامتزاج فتسخن الرطوبة

التى فيه وتغلى فتفسد فتحصل منه العفونة كذا قال بقراط فاذا

تهيئات هذه الصور اى الصور الطبيعية التى فيها قال تعم هو الذى

يصوركم فى الارحام كيف يشاء وقال ايضا ونفخت فيه من روحى

وقال ش فى معاد سفر النفس واعلم ان جميع المواد الكونية بصورها

الطبيعية قابلة للاستنارة بالارواح كالفحم فى استعداده للاشتعال

فيه جهة نارية كامنة فيه فالصور البرزخية كلها مكون الاشتعال

والانارة فى الحراره ففى الاولى زالت الصور الطبيعية بالاماتة كزوال

هيئة السواد والبرودة للفحم بحصول الحمرة والحرارة واستعدت الصور

البرزخية لقبول الاستناره بالارواح استعداد الفحم المحمر المتسخن

لقبول الاشتعال فتنفخ اسرافيل متفرع على الاول واجمال بعد

التفصيل وقوله تلك الصور ان اريد بها الصور المختلطة الطبيعية كما

هو الانسب بالاطفاء فلفظ تلك باعتبار بعدها الذى فى كلامه

بالنسبة الى الصور البرزخية وعلمت ان شيئية الشئ بالصورة فالمختلطة

والبرزخية والاخروية كلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة

وان اريد

وان اريد بها الصور البرزخية وهو الاظهر من كلامه فانطفائها باعتبار

تبدل الصور البرزخية بالاخروية كما تبدل اولا الصور الدنيوية بالبرزخية

واعلم ان من شعب نفخ الصور نفخ روح الايمان وروح العرفان فى قلوب

ارباب الذوق والعيان بانفاس متبركة من الولاة والهداة كما قال

المولوى المعنوى فى المثنوى هين كه اسرافيل وقتند اوليا وقد نقلنا

فى معانى القبر ثلثة ابيات وبعدها مايم ديم وبكلى كاستيم بانك

خواهد همه برخواستيم بانك حق اندر حجاب وبى حجيب ان دهد

كو داد مريم را زجيب اى فناتان نيست كرده زير بوست باز

كرديد از عدم زاواز دوست كين هم ا وازها زانشه بود كر چه

از حلقوم عبد الله بود نفس ناطق بالحمد لله الفرق بين

الحامدين ان الاول يحمد الله على الفضايل والثانى يحمده على الفواضل

والاول افضل وان الاول فى مقام توحيد الصفات والثانى فى مقام

توحيد الافعال وليس لك ان يجعل التفرقة بان الاول فى مقام

توحيد الذات كما قال تعم قل الله ثم ذرهم دون الثانى لان من كان

فى ذلك المقام داخل فى الاستثناء ولا يشمله الصعق بل ليس داخلا

فى عموم من فى السموات والارض وعلى اى التقادير فهما من ارباب

البصرة دون الناطق الاخر فانه من اهل الحجاب فى القيمتين

الصغرى والكبرى بل هاهنا قيمة وسطى بل هاهنا صغرى بمعنى

اخر غير ما ذكره وهى تحول الكل من الصور الطبيعية الدنيوية الى الصور

البرزخية والوسطى تحول الكل من الصور البرزخية الى الصور الاخروية وتحولها
من الصور الاخروية الى المعانى النفسية وتحولها من المعانى النفسية الى
المعانى العقلية كما ان الكبرى تحولها جميعا الى مقام الفناء فى الله والبقاء
بالله وبلوغ الكل الى غاية الغايات فالقيمة الكبرى عبارة اخرى لوصول الكل الى
غاية الغايات الا الى الله تصير الامور   وكل ما فى القيمة الكبرى له نظير
فى الصغيرة مثلا ان فى الكبرى زلزلت الارض زلزالها كذلك عند موت الانسان
الصغيرة زلزلت ارض بدنه وارتعدت اركان بنيته وفى الكبرى حملت
الارض والجبال فدكتا دكة واحدة كذلك فى الصغرى تدك عظام بدنه
دكا وفى الكبرى انكدرت النجوم وفى الصغرى انكدرت انوار القوى
وفى الكبرى كورت الشمس وخسف القمر وفى الصغرى كور روح القلب الذى
كالشمس فى العالم الصغير وانخسف نور الروح الدماغى المستمد من القلب
الصنوبرى وقس عليها ومن التنظيرات ما سيذكر من حشر جميع القوى الى
ذات بسيطة روحانية بعد استكمالها واتصالها بقوى النفس اذ قدم
ان للنفس سمعا وبصرا   فالموت كالولادة اى فى ان الولادة ايض
قسمان صغرى هى الولادة من الرحم وكبرى هى الولادة من رحم الطبيعة و
لوازمها بل من ارحام عوالم الصورة بثلاثتها الطبيعية والبرزخية كما
ان الصغرى هى الخروج من الاغشية الثلاثة البطن والرحم والمشيمة ولذا
قال المسيح ع لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين   لم يشكل عليه
التصديق بالقيمة الكبرى بل من كان فى مقام التحقق بذلك المعنى كان

مطابق

مطابق التصديق بل نفس القيمة كما قال المولوى فى حق الخاتم ص بازبان حال
ميگفتى بسى كه ز محشر حشر را پرسد كسى   كما قال تع ولله ميراث
السموات والارض الميراث الوجود الحقيقى الذى هو طرد العدم وهو عين
العلم والقدرة والارادة وساير صفات الكمال ولم يكن فى الواقع الا ملكا
لله تع لان نسبة الشئ الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب واغترت
المهيات الامكانية فى مالكيتها للوجود ومساوقاته واستسمنت
ذوات اورام ويوم البروز حصحص الحق خود چه جاى دويى تو هوم است
بود زان تو است وما نابود   والمراد بالسموات والارض شيئيات
ماهياتهما كما ان المراد بالارض فى قوله تع يرث الارض ومن عليها ايضا
المهيات او الصورة الجسمية والمراد بمن عليها الوجودات او الكمالات
الاولى والثانية فان بدو الكل من الله وعودها اليه   فالكل
متبدل لذا اى ما ترى من التبدل والتحول فى الكل الافرادى اجره فى الكل
المجموعى كما قال تع ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فوسع نظرك
وطولها علت وشاهد ذلك التبدل فى الشخص الواحد الذى هو الانسان
الكبير وانه من الله والى الله فلا ساكن فى الطبيعة وبعينك على مشاهدة
التبدل الطولى رجاع كل مركب كالانسان الكامل الى اصلها الاصلى
بل الهيولوى حتى ترى عريها عن الكمالات الاولى والثانية وان الحق
تجلى لها فاشرقت بنوره مترتبا متصاعدا حتى تجلى على الانوار القاهرة
بنوره الاقهر الابهر نفس راچون بندها بگسيخت يابد نام عقل و

المقدم ختم المتبدلات بالنفوس اذ حالة منتظرة فيها وهي محشورة دائما الى الله

واعلم ان هذه التبدلات سيما الطولية كلها حشر ووصول الى غاية ما

برهانا وعيانا الا ان اسم الحشر في الشرع المطهر لا يطلق الا على ما لا ينكره الحس

من التحولات التصوريه كالتحول الى الصور البرزخية والحشر الى صور الاعمال

التي لا تدرك بالمشاعر الدنيوية لا على مثل التحول من الجمادية الى النباتية و

من النباتية الى الحيوانية ومن الحيوانية الى الانسانية الطبيعية بل على

التحول من مثل الانسانية الطبيعية الى الانسانية الملكوتية   واعلم

ان النفخة او اي ابة مرتبة منها حكمها هكذا سواء كانت مرتبة تصوير

المواد الاجنة التي في الارحام او تصوير النفوس بالصور البرزخية والاخرويه

وسواء كانت نفخة الاحياء او نفخة الاماتة فان الكل بالنسبة الى الحق

واحدة وما امرنا الا واحدة والعقل يدرك الكل سيما اذا كان كليا وان لم

يدركه المشاعر الظاهرة والباطنة فالتكميلات من حيث انها من الحق و

ان المكملات جهات قدرته وان الانسان الكبير كانسان واحد لا يرى

مراتبه مفصولة كل عن الاخر واحدة   بالقياس اليه بل هذا هكذا

بالقياس الى الدهر المحيط بها وهو وعاء التحولات الطولية كما انها وعاء

التحولات العرضية وهو وهي جميعا بالقياس الى السرمد والفناء في السرمدي

تعالى شانه كلمح البصر او هو اقرب ويوم القيمة وعاء التحولات الطوليه و

الفناء في الله   لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد خراب العالم او بخلاف

ذلك فانه قبل ايجاد العالم الطبيعي وهو القدر العلمي الذي هو قبل المقدرات

وعالم الذر وموطن اخذ العهد وهذه عالم البرزخ وعالم صور الاعمال التي

هي بعد المجيئ الى هذا العالم وتحمل التكاليف والاتيان بالاعمال وحصول الملكات

فبعد ذلك يصور الملكات وتجسم في البرزخ والمراد بخراب الكل ما ذكر

من التبدلات الطولية الاستكمالية وانطواء كل ناقص في كامل واختفاء

كل ظل في نور الانوار تعالى شانه واما جهة الاتفاق والقدر المشترك بينهما

فهي ان كلا منهما عالم صوري غير مشوب بالمادة بسيط صورهما غير قائمة بالمادة

بل قائمة بذواتها ولذا تسمى مثلا معلقة   ان الله لا يتجلى في صورة

مرتين هذا كقول الحكماء المعدوم لا يعاد بعينه   وهي تحوي على حدود

وزمهرير اصل الحرور والجربزة الشيطانية في الامور المعاشية بكثرة الافكار

في تكثير طرق جلب المنافع الجزئية ودفع المضار الوهمية واصل البرد

الزمهريري جمود الذهن على التقليدات وخمود القوى في تدبير المبدء

وبين اعلاها وقعرها خمس وسبعون ومأة من السنين لعل

تعيين هذا العدد باعتبار عدد الكبائر على خلاف فيه وعدد الاخلاق

الرذيله وهذا لا ينافيه التحديد بسبعين سنة الذي سيأتي في الحديث

لان هذا تحديد جهنم في نفسها وما سيأتي تحديد مساحة جهنم ذلك

المنافق وبعبارة اخرى ذلك تحديد وجودها النفسي وما سيأتي

تحديد وجودها الرابطي ويدور في خلدي نكتة اخرى في تعيين ذلك

العدد وهي ان الخصال المذمومة التي هي اطراف الاربعة المتوسطة

التي هي اركان العدالة وتلك الاطراف افراطها وتفريطها ثمانية

الشره والخمود للعفه والتهور والجبن للشجاعة والتبذير والتقتير للسخاوة
والجربزة والبلاهة للحكمة فهى بانضمام الجهل البسيط والجهل المركب عشرة
والاشقياء ليس لهم الا مقام الحيوانية وما دونها فاذا ضربت اثار القوى
السبع النباتية وهى الغاذية والمنمية والمولده والجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة ومدركات القوى العشر الحيوانية من المدارك الظاهرة
والباطنة فى تلك الخصال العشر صارت ماة وسبعين مرتبة نارية
ظلمانية يعنى ان ابصارهم بنحو الشره والخمود والتهور والجبن وهكذا
الى اخر المراتب ويضاف اليها الخمسة التى هى مراتب معدنيتهم وامهاتهم
العنصرية فى النسخ التى راينا بل فى سفر النفس خمس وسبعون ماة بدون الواو
وظن انه غلط وكان سمعهم آه وذلك بتصرف الزنج وقدرته على
اختلاسهم والا فالاصوات الاخروية لا تسمع بالسمع الدنيوى
سبعين خريفا ذكر الخريف بدل السنة لان كل فصول سنتهم خريف لان
الخريف له طبع الموت وهم اهل الجهل وليسوا اهل الحيوة واهل العلم
احياء هو سقر الطبيعه السقر بالقاف ان كان الصعود جبلا
كما مر وان كان مصدرا فهو بالفاء فكذلك للجنة حقيقة كلية
هى روح العالم آه بيان اخر حقيقة الجنة جنة الذات وجنة الصفات
وهو قوله تعالى فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى ومثالها الكلى هو الجنة
الصورية التى هى جنة صور الاعمال مقابل المعانى واما جنة المعانى الابداعية
فهى داخلة فى صقع الربوبية وامثلتها الجزئية العقول العملية للمؤمنين

وارادانهم

الرحمة
وارادانهم ومشياتهم والمراد بالروح الذى ذكره المصنف العقل الكلى او
الواسعه والمثال الكلى الفلك الاطلس المسمى بالعرش عند المتكلمين
وعلى البيان الاخر الذى ذكرنا هذا المثال الكلى داخل فى مظاهر الجنة لانه
من عالم الطبيعة والمصنف وغيره حيث عدوه مثالا للجنة نظروا الى ان
الاطلس كاد ان يلتحق بعالم التجرد المثالى وكذا ما فى الحديث وايضا لا
يناله المشاعر الحسية الطبيعية بخلاف الكرسى وهو فلك الثوابت الذى
هو بمنزلة ارض الجنة اذ يناله البصر كواكبه والبصر الظلمانى يظلمها فيصير فى
حقه نيرانا ولذا عدت الافلاك السبعة التى تحت الكرسى من امثلة
النار اعنى باعتبار وجودها الرابطى لمدارك اهل الجهل والظلمة
وهو موضع القدمين اى الكرسى لما كان مما يناله الحس والحس يمكن ان يكون
من ابواب الجنة اذا كان تحت امر العقل ويمكن ان يكون باب النار
ان لم يكن كان موضع الاثنينية وموضع القدمين قدم الصدق التى
هى كالقدم اليمنى وقدم الجبار التى هى كالقدم اليسرى وهذه هى التى ورد
فى الحديث انه اذا وضع الجبار قدمه فى النار كسرت عاديتها واطفئت
نايرتها وبالجملة الفيض الرحمانى هنا كان واحدا حتى الاطلس الذى هو مستوى
اذ لا كوكب فيه ولهذا شبه بالاطلس الخالى عن النقوش وفيه اصول
السدرة التى هى شجرة الزقوم اى فى الكرسى اصول سدرة المنتهى
التى يضرب فروعها الى الفوق وكلمة التى صفة اصول اى ينبت من
اصول السدرة شجرة الزقوم هاوية فروعها الى اسفل فالسدرة و

شجرة الزقوم كشجرتين منعاكستين تنبتان من اصل واحد او عروق واحدة وهناك

اى الى الكرسى تنتهى اعمال الفجار والمنافقين اذ علمت ان حسهم ينفذ اليه لا

غير وليس لهم سوى المدارك الجزئية فلا يمكنهم الارتقاء الى عالم المفارقات

وهى سبعة وهى عين ابواب الجنة لان الحواس الظاهرة خمس و

الباطنة وان كانت خمسا الا ان المدرك منها اثنان الحس المشترك

باعتبار وجهه الى الباطن والوهم واما الخيال والحافظة فهما الخزانة و

اما المتخيلة فهى تتصرف لا تدرك وهذه السبع وان صرفت فيما خلقت لاجله

كما هو معنى الشكر فى اصطلاح اهل السلوك الى الله كانت ابواب الجنان

مع ثامن هو العقل الذى هو الباب الاعظم والا صارت ابواب النيران

وهذا الباب الى قوله هو فى السور اى العقل بالفعل فى العقل بالقوة

فان العقل الهيولانى سور مضروب بين الاقليمين اقليم الظاهر الذى هو

النيران من الموهومات والمتخيلات والمحسوسات واقليم الباطن الذى

هو الجنان من المعقولات الاولى والثوانى وان شئت قلت بين البحرين

الملح الاجاج والعذب الفرات وهى النار الثانية باعتبار الجزى

العذاب اوظاهره هو النار التى تصعد لهبها واسودادها الى العقول الهيولانية

واسودادها بطلان قوتها وتهيؤها شيئا فشيئا ولذا يتمنى الكافر

يوم القيمة يا ليتنى كنت ترابا وهو مع لبطلان التهيوء للمعارف قوله

يسمى الاعراف اى اعالى ذلك السور يسمى بالاعراف لانه من عرف الفرس

وهو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه اذ لو ثقلت احديهما كان من اهل

احدى

احدى الدارين ولم يكن فى الحايل وفى كتب شتى اختلاف فى معنى الاعراف ففى

بعضها انه مقام شامخ وانه من المعرفة او من عرف الفرس واهله العارفون

لان معرفة كل بسيماهم مقام شامخ وهم المتوسمون واصحاب الفراسة

الناظرون بنور الله تعم وفى الحديث نحن الاعراف وفى بعضها مثل هذا

الكتاب انه مقام من اعتدلت كفتا ميزانه وكل بسيماهم معروفة ليس فيها

كثير شموخ بدليل قوله تعم لم يدخلوها وهم يطمعون اقول ليس فيه دلالة

على ذلك لجواز ان يكون قوله تعم لم يدخلوها حالا من اصحاب الجنة والسلام

عليهم بتشير منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم الجنة واعلم ان جهنم

تحوى على السموات والارض اه شروع فى كونها بردا وسلاما على الفجرة بعد

استيفاء مدة العذاب كما فى التنبيهين الاتيين وانها ايضا مظهر

اسماء الله تعم ولكونها مظهر اسمه القهار واسمه المحيط تستوى على السموات

والارض فصارتا محويتين مطويتين كانتا رتقا او لا ففتقنا

والمراد ان لاهل جهنم ايضا سماء وارضا وكواكب بحسبهم ظلمانية

لا كما لاهل الجنة نورانية بالجرود على المغرورين ويمكن ان يقرء

بالقاف من القر بمعنى البرد كما يقرت عيناه ليتم المقابلة مع ما بعده

وان كان للغر بالغين المعجمة ايضا دلالة على البرد لان الانخداع من

برد المزاج وكل طعامهم وشرابهم من شجرة الزقوم اى بعد استيفاء

مدة العذاب واما قبلها فهى كالمهل يغلى فى البطون كغلى الحميم

فاعلم ان كرة الاثير اى باعتبار حرارتها وتسخينها العالم الكون والفساد

وباعتبار تقويم اجزائها للمركبات وتاثير اشعة الكواكب فى نضجها معلوم وهذه
مضافة الى نار الطبيعة من المنضجات للمواليد الدنيوية واما منضجات
ماكولات الجنة وفواكهها فهذه كلها ولكنها منضجات بعيدة واما
المنضجات القريبة فالملكات النارية للكفار والفجار واعمالهم المجسمة
بالصور النارية ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون فى بطونهم
نارا وذلك لانه لولاها لما استتم للمؤمنين وجود ولما استقام لهم اعمال
حسنة حتى تجسمت بالصور البهية كما قيل كرحرير قز درى خود دشتنه
ور زخارى خستة خود كشته كر زدست رفت ايثار زكوة مى
شود انجوى شير آب نبات فهولاء الاشرار فى الحقيقة اسباب وآلات
وعمالون وحمالون للابرار والاخيار كالانعام وغيرها وفوقه بوجه
اما فوقيتها فمعلومة واما تحتيتها فلان الاشعة وان كانت فوقا الا
انها ما لم تنعكس عن الاجسام الكثيفة لم تسخن ولم تنضج كذلك
من عرف نشأة الاخرة اى انها بكلها فوق عالم الطبيعة التى هى النار ثم
عرف موضع الجنة انها فوق نار الاخرة لان تلك مظهر اللطف وهذه مظهر
القهر ثم نار الاخرة فوق نار الدنيا فعلم ان نار الاخرة ونار الطبيعة كلها
تحت ارض الجنة تنضج فواكهها وماكولاتها وبالجملة الوجود اينما كان اما خير
محض واما خير غالب لكن هذه الخيرات الاضافية لاهل الجنة لا يقوم
الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله الله لان من كان على وجه الارض بعد
لم يقم عند الله والقيمة من القيام عند الله والنهوض عن الاخلاد الى

المواد وتبديل الانبطاح الذى هو شر الاوضاع الى القيام عند الله الذى
هو خير الاوضاع بل العالمان الصوريان هما الارض وما دام توجه النفس
الى الصور لم تخرج عن التفسيه وعن كونها على الارض وتصير قائمة عند القيوم
اذا صارت عقلا كليا طارحا للكونين غنيا فى الذات والفعل جميعا
بل صار العقل قائما مجردا عن المهية ولانه ما دام هنا ذاكر ومذكور
وطالب ومطلوب كان هنا اثنينية وهى تنافى قيام القيمة الكبرى
وهى الطمس المحض والمحق الصرف والفناء البحت ولما كان منزلتها
منزلة الجنين فما دامت النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا
ومشيمة البدن بل من بطن التعينات ومشيمة عالم الصوره وبالجملة
لم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن المسيح ع لن يلج اه لن يصل الى
فضاء الجبروت وفناء اللاهوت واعلم انه يستفاد من هذا
الحديث الشريف جواز ذكر الله الله كما قال شيخنا المحقق البهائى
س فى بعض مقالاته بالفارسيه ميكو باذوق ودل اكاه الله
الله الله الله وعن بعض اهل الذكر انه جرت عادة كثير من القوم
بذكر لا اله الا الله وجرت عادتى بذكر لفظ الجلاله اعنى الله لان
الانفاس بيده فخشيت انا قبض وانا فى وحش لا وانما قال ذلك
لان الذاكر بكلمة التوحيد لابد ان ينظر فى قوله لا اله الى المهيات الامكانيه
بنحو السرابيه ان هى الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم وهى نفى صرف و
باطل محض ثم فى الاستثناء الى حقيقة الوجود الصرف بنحو انها الشئ بحقيقته

الشيئية   واذا مات كل واحد يعني ما قلنا ان مات فقد قامت عليه
القيامه الى هنا حكم القيامة الصغرى واما الكبرى فهي موت الكل
فما ترى من الوصول الى الغايه في كل اعرفه في الكل ما خلقكم ولا بعثكم الا
كنفس واحده والعقل يعرف الكلي لا المشاعر لكن الوصول في ازمنة غير متناهية
يسع الغير المتناهي اذ لكل شئ مدة واجل بحسبه   فلم يبق لانوار الكواكب
اي لم يبق عند التجلي الاعظم لانوار شموس العقول واقمار النفوس ونجوم
القوى ظهور بل الظهور لنور الانوار خاصة كما لم يبق لانوار الكواكب في
عالم الشهادة ظهور عند طلوع الشمس الحسية فكانما قامت قيامتها
عنده   فجمع الشمس والقمر قد يشكل انه يستفاد من هذه الاية ان القيمة
تقع في الثامن والعشرين من شهر ما لان الاجتماع فيه ويستفاد من قوله
وخسف القمر انها تقع في الرابع عشر لان المقابلة التي يقع الانخساف عندها
فيه فاين التوفيق والجواب من وجهين احدهما انك عرفت غير مرة ان
القيمة تقع في باطن العالم وانها في السلسلة الطولية الصعودية فهي
عند اجتماع النفس والعقل اي تحول النفس من النفسية الى العقلية
بل كما قال المص س يتصل كل مستفيض بمفيضه واجتماع الحقيقتين نيري
الى مظهريهما بان يرى القمر مظهر الشمس بحيث يرى انارته في الليل المقمر
انارتها واخلاقه اكتساب اخلاقها وكذا اثاره الاخرى اثارها فهذا معنى اجتماع
الشمس والقمر وثانيهما ان يوم القيمة يوم دهري والمتعاقبات في سلسلة
الزمان مجتمعات في الدهر والازمنة والزمانيات وعالم بالنسبة الى المبادي

العالية

العالية فضلا عن مبدء المبادي كالان   لانها ابدا في الزلزال والا نتكال
اي في الحركة الجوهرية طولا والتغير الاستكمالي مترقيا الى الله تعم اما الارض
فكما قال تعم يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من
تراب الاية فالتراب تتحول في الغايات الى منتهى النهايات واما الجبال
فكذلك بالتناثر وصيرورتها كثيبا مهيلا ثم ترابا وما يقطع طريقه
منهما ولم يصل الى باب الابواب وهو مظهر اسم الجلالة وهو الله فتتحول
الى مظاهر اسمائه الاخرى كالاسماء التشبيهية مثل السميع البصير والمدرك
الخبير حتى ان الجمادات صورها المادية تتحول الى صورها البرزخية و
الاخروية القائمة بذواتها فتصير مظاهر اسمائه كالقائم والدائم و
المصور والمبشر والمنذر ونحوها وكما ان مبدء المبادي وجود بسيط
مبسوط محيط بكل المبادي حتى المبادي المفارقة كذلك من حيث انه
غاية الغايات وجود واحد بالوحدة الجمعية الحقة الحقيقية محيط
بكل الغايات اي كلها شئونه وفنونه فالكل واصلة الى غاية الغايات
سواء توجهت الى باب الابواب ثم الى الله او الى الابواب الاخرى
ثم اليه اسمائه ثم مراده س بخشية الله قهر الله عند تجليه الاعظم
فاذا كشف الغطاء يرى كل شئ على اصله اي على غاياتها المحاطة
لغاية الغايات سواء كانت اسمائه التنزيهية او التشبيهية اللطفية
او القهرية بل الاصل في الوجود هو الاضافة الى الله ما رايت شيئا
الا ورايت الله قبله واضافته الى المهية وضع على خلاف الاصل لانها

کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماء الایة   فلیس لها فی مشهد اخر هذا النحو
من الوجود فان السموات والارضین وما فیهن وما بینهن وجودها منوط
بوجود الانسان فاذا فنی فنت وقد قلت فی سالف الزمان فی ابیات
بی انتظار محشر حق بین فنای کل دید کشتی چو فانی ازخود کردید خلق فانی
بمشعر اخروی ای بحسب کمال المشاهدین المکتسب فی النشاة الاولی
فان یشاهد حقایقها الکلیة العقلیة فمشعره اعلی المشاعر وان یشاهد
حقیقة الحقایق فمشعره ینظر بنور الله وان یشاهد رقایقها البرزخیة
والاخرویة فبمشاعر جزئیة ولکن ملکوتیة مثالیة مجردة عن المادة و
الوضع وعلی ای تقدیر لیس بهذه المشاعر الدنیویة لانها لا تدرک الا
هذه المادیات وذوات الاوضاع وکلها فانیة هنالک   تاکل بعضها
بعضا وتصول الاول کنار اکبر الکبایر بالنسبة الی الکبیرة کقتل النفس المحترمة
والغیبة والثانی کما فی معصیة تجر الی معصیة کشرب الخمر اذ انجر الی
الزنا   وهذه النار غیر النار التی تطلع علی الافئدة هذا الی اخره
یدل علی ان یکون للنار دخول فی الافئدة وقد سبق ان لها اطلاعا علیها
لا دخولا والتوفیق ان للایة وجوها وتلک النار هی الجسمانیة فلها کامر
اطلاع علی الافئدة لا دخول لغلق باب الافئدة علیها وهذه التی تدخل
علیها نار تحرق الروح والفؤاد روحانیة من اهل الاستعداد المقصرین
فیشاهد الجبال آه حال الجبال فی القیمة علی ما فی الایتین مختلفة وفی
الایة الاخری ذکر حالها بنحو اخر وهی قوله تع یوم ترجف الارض والجبال

فکانت

فکانت الجبال کثیبا مهیلا والتوفیق انها باعتبار مراتب الفنا المتدرجة
او باعتبار مقامات اصحابها ففی مرتبة ومقام تصیر کثیبا مهیلا و
الکثیب هو المجتمع من الرمل والمهیل ان یکون اذا حرک اسفله تنازل
اعلاه وفی مرتبة ومقام تصیر کالعهن المنفوش ومعلوم انه اضعف من
الکثیب وفی مرتبة ومقام تضمحل وتتلاشی مطلقا کما قال تع فقل
ینسفها ربی نسفا   ونادوا اصحاب الجنة الی قوله حرمها
علی الکافرین هذه الاقاویل تقال بینهم هاهنا ایضا عند طلب کل
طایفة مقام الاخری طلبا صادقا او کاذبا بلسان الحال والاحوال
تصور هنالک بالصور المناسبة لها   والمتخلصون آه ای الذین
خلصوا من التعلق بعالم الصورة صعدوا الی الروح الاکبر واتصلوا بعالم
المعنی نعم نعم خلاف طریقت بود کاولیا تمنا کنند از خدا جز خدا
وقال المولوی از خدا غیر خدا را خواستن ظن افزونیست کلی کاستن
علی صورة بعیر وهذا الحقد البعیر وهذا المجیء بجهنم هو وجودها
الرابطی لمن یراها وهذا کمن یری فی النوم انموذجا من بلاء عظیم
سیحل الیه والتصویر کتصویر سنة المجاعة بالبقرة العجیفة
فان من نوقش تعلیل لتفسیره ص الحساب بالعرض بان من اوتی
کتابه بیمینه انما هو من السعداء ولا عذاب له اصلا کما قال تع وینقلب
الی اهله مسرورا والحال ان قوله تع فسوف یحاسب یدل علی نحو تعذیب
فالحساب الیسیر محمول علی العرض   لان کتابه من جنس الاوراق

السفليه اه كتابه نفسه كما تقدم والنفس جوهر في غاية اللطافة اذا توجهت الى
شئ صارت هي هو فنفس المؤمن صارت من جنس النفوس الكليه والعقول
الكليه ونفس الكافر صارت من جنس الصور الجسمية والنوعيه والاشكال
والالوان الجزئية ونحوها اين بخالت اندر شد وكل خالت شد وان نمك
اندر شد وكل پاك شد ان نمك كزوى محمد املح است زان حديث با نمك
او افصح است ان نمك باقيست ازميراث او با تواند انوارثان او بجو
واما الكافر فلا كتاب له بناؤه على ان الكفر عدم ملكة الايمان
فلا كتابة في نفسه من حيث انه كافر واما ابتناؤه على ان الكافر غير
مكلف بالفروع والا لزم التكليف بما لا يطاق اذ لا تقبل منه لان شرطه
الايمان فلا كتاب اعمال له فهو خلاف التحقيق لان التحقيق ان الكافر مكلف
بالفروع وليس تكليفا بما لا يطاق لانه بسوء اختياره احال على نفسه
والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ويدخل فيه اي في الكافر
لا كتاب الاعمال فانه يؤتى لكل الاشقياء بشمالهم واما ايتاء كتاب
الاحكام المنزل على نبي عصره من خلفه ففيه تعريض عليه وتقريع له بانك اساءت الادب اسائة عظيمة حيث نبذت احكام الله تعالى
وراء ظهرك في الدنيا فخاصيته ذلك العمل الشنيع ان يقال لك من خلفك
خذ كتاب احكام الله المتعلق بافعالك واداباك ومعارفك وكذا
اغيارك من وراء ظهرك لتنفعل وتحترق بالنار التي تطلع على الافئدة
فيجعل فيه الكتب والصحايف فيه اشارة الى تصحيح ما قاله بعض المتكلمين

من ان المراد من وزن الاعمال وزن دفاترها وصحايفها التي فيها وجودها
الكتبي هربا من اشكال وزن الاعراض فكل من كان مفردات نقوش اعماله
اكثر كان وزن قراطيسها والواحها الاخرى اثقل لكن لا يلايمه قوله كما
يوزن هيهنا اه فتوجيه كلامه انه يوزن كتب الاعمال وصحايفها بكتب
الله وصحفه وتقابل بها ليروا انها موافقة احكامها او مخالفة فان
وافقتها فنعم الوفاق وان خالفتها فبئس الخلاف واما زنة النفوس
التي هي حقايق الكتب والصحايف بنفوس الانبياء والاولياء اعمالهم باعمالهم
وعلومهم بعلومهم فهي وان كانت تحق الوزن بميزان الحق الا انها ليست جسمانية
وكذا وزن العلوم بميزان التعادل ونظيره بطريق اولى والجمع هو المذهب
الفحل والراي الجزل الا اله الا الله هذا الاستثناء مخصوص بذي
الكفتين الذي لاظهار الترجيح واما الوزن لاظهار الصحة والاصحية
فيقبله التوحيد فيوزن توحيد الموحدين بموازين الانبياء والاولياء و
التوحيد الخاص بالخصيص والخصيص بالاخص نعم بعض مراتبه الشديدة
والاشدة لا تقبل الوزن وهم الذين قال المصنف فيهم في سفر النفس
انهم كسروا كفتي ميزانهم وخلصوا عن عالم الموازين والاعمال والانحراف
فيها والاعتدال الى عالم المعارف والمقامات والاحوال ومطالعة
انوار الجمال والجلال على الاتصال ففنوا عن ذواتهم وبقوا بالحق المتعال
كما يدل عليه حديث صاحب السجلات جمع السجل اي الدفتر فقد ورد
ان شخصا لم يعمل قط خيرا الا انه تلفظ يوما بكلمة لا اله الا الله مخلصا فيوضع

يوم القيمة فى مقابلة تسعة وتسعون سجلا من اعمال الشر كل سجل كما بين المشرق والمغرب
وترجح على جميع السجلات وظاهر الحديث المقابلة ولذا لم يكتف المصنف بالمقابلة
وزاد عليها المعادلة وعدم الادخال الذى قاله المصنف لا ينافيه الادخال
المستنبط من الحديث لان هذا الادخال باعتبار لفظه وان الاسم غير المسمى بوجه
ووجه الشئ غيره بوجه وعدم الادخال كالترجيح باعتبار حقيقته وان
الاسم عين المسمى وان وجه الشئ وعنوانه بما هو آلة لحاظه هو هو
لان اعمال خيرهم محبوطة كما قال تع حبطت اعمالهم وقال لئن اشركت
ليحبطن عملك الحبط والتكفير نظايرهما من المشكلات كيف والوجود
لا ينقلب الى العدم وحيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب وكل
موجود كما لا يرتفع عن مرتبة من مراتب نفس الامر وهى مرتبة وحده من
الوجود كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس الامر لان انتفاء الطبيعة بانتفاء
جميع افرادها ورفع الشئ برفع جميع مراتبه وبروزاته والشئ اذا انتفى من لوح
المادة فهو مثبت فى الواح النفوس المنطبعة وعالم المثال وفى الالواح
العالية والاقلام الشامخة وفى علم الله تع وان المتعاقبات فى سلسلة
الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر وان كل ممكن محفوف بالضرورتين وان
كل قضية مطلقة عامة وعقد فعلى لا تخ عن الوجوب اللاحق فاعلم ان حبط
الاعمال اطفاء وجوهها النورانية وابراز وجوهها الظلمانية اذ علمت
ان لكل ممكن جهة نورانية وجهة ظلمانية الاولى وجهه الى ربه والثانية
وجهه الى نفسه والتكفير عن سيئات المسيئين بعكس ذلك ولا سيما ان

السيئة

السيئة شر والشر مجعول فى القضاء الالهى بالعرض بل اذا فحصنا وبحثنا عما دخل
فيها بالذات وعما نسب اليها بالعرض ظهر لنا انها اعدام منحيثية لا يحاذى
بها شئ فى الخارج ولذا قال تع يبدل الله سيئاتهم حسنات اى يكمن وجوهها
الظلمانية واضافتها الى انفسها وانفسهم ويبرز وجوهها النورانية
الى الله فان كانت وجوديات كالجهل المركب والسرقة والزنا وشرب
الخمر ونحوها فظاهر وان كانت عدميات كالجهل البسيط وترك الصلوة
وترك الجهاد ومنع الزكوة ونحوها فباعتبار انها اعدام ملكات لها
حظوظ ضعيفة من الوجود وكلا القبيلين ما يطلق عليه لفظ الشر فالموهوم
يمحى والمعلوم يبقى   فالمستقيم اى الخط المستقيم الذى خطه هو التوحيد
الخاص الذى سلكه الانبياء من الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة والوحدة
الممنوعة والكثرة بمعنى البينونة العزلية من الخطوط المعوجة والتنزيه
فى عين التشبيه والتشبيه فى عين التنزيه من المستقيم والتنزيه الصرف
وكذا التشبيه المحض من المعوجة ومن المستقيم الظهور فى عين الخفاء
الخفاء من فرط الظهور والبعد من فرط القرب بحيث يحول بين المرء
وقلبه والعلو من فرط الدنو هذه ونحوها فى استقامة العقل النظرى
واما العقل العملى فاستقامته العدل الذى اشار اليه بالمستقيم والشره
والخمود والتهور والجبن والاربعة الاخرى من الخطوط المعوجة فاستقم
كما امرت   والمعطل اى من لا يقول بوجود الصانع تع فيعطل
العالم عن الصانع ومن التعطيل التنزيهات الركيكة مثل من يمنع

عن اطلاق الوجود والذات عليه تع ومثل من يقول عليهم لا حضوري ولا حصولي نحو
ذلك   قال تع وان منكم الا واردها ولما كانت هي الدنيا ونشأة
الطبيعة والكل وردوها جاء العموم وقال المعصوم جزناها وهي خامدة
اذ لم يصل لهبها اليهم ولم ينشب مخالب الطبيعة ولوازمها باطراف
اذيالهم فالدنيا معنى نار جهنم وتلك النار صورته   فاذا دعوا
الى السجود اشارة الى قوله تع يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود
وقول المصنف فيسجدون موافق لما في سفر النفس من كتابه الكبير فقال
ويرفع الحجب بين الله وبين عباده وهو معنى كشف الساق في قوله تعالى
يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يبقى احد على احد بن كان
الا سجد السجود المعهود ومن سجد اتقا او رياء خر على قفاه وبهذه
السجدة يرجح ميزان اهل الاعراف لا لانها سجدة تكليف كما ظن لان
دار التكليف هي الدنيا لا غير بل لانها سجدة ذاتية صدرت عن فطرة
من غير غرض ورياء وقدموا جانب الرحمة ارجح اذا بقي القابل على فطرته
الذاتية ومرتبة امكانه الذاتي من غير انحراف عن سنن الحق ولا تغير
في خلق الله الا على سبيل الاستكمال انتهى لكن المفسرون جعلوا الكشف عن
الساق استعارة لظهور الشدايد ففي المجمع يقول العرب قامت الحرب
على ساق وكشفت عن ساقها يريدون شدتها ثم قال صاحبه ويدعون
الى السجود يقال لهم توبيخا اسجدوا فلا يستطيعون خاشعة ابصارهم
اي ذليلة ترهقهم ذلة الندامة والحسرة وقد كانوا يدعون الى السجود اي

في الدنيا

في الدنيا فلم يسجدوا وهم سالمون اصحاء اي كانوا يؤمرون بالصلوة في الدنيا
فلم يفعلوا هذا ملخص كلامه لكن المصنف واتباعه حملوها على انهم اضطروا
الى السجود فالدعوة هي الدعوة الفطرية التكوينية فلا يستطيعون
اي لا يملكون انفسهم ان لا يسجدوا ثم الخشوع ونحوه من ملايمات
السجود والسلامة سلامة الفطرة فطرة الله التي فطر الناس عليها
لا تبديل لخلق الله وهذا السجود سجود المامور به بالامر التكويني المفطور
عليه في عالمي الامر والخلق هو محبتهم بل محبة الكل للوجود كما هو المشهود
والوجود مطلقا من صنع الله تع ويدور في خلدي ان يكون ساق
مخفف ساقي اي يكشف عن ساقي الكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقة
علي العالي الاعلى الا الله ورسوله محمد ص ويدعون الى السجود اي يدعى
كل من الامام والمامومين الى السجود لله الواحد المعبود الكل عبارة وانت
المعنى وهذا المعنى جعله الله قسطي بمنه وجوده ولم اره لغيري كل
ميسر لما خلق له وباقي الاية كما عرفته   لانه حسر للجميع اي ظهر اعلم
ان حسر بفتح السين بمعنى ظهر وانكشف وبكسر السين بمعنى تلهف كما في
القاموس وانما جعلوه يوم الحسرة من الاول دون الثاني اذ الكل ليسوا
متلهفين ولو جعل من باب التغليب فالرحمة سابقة على الغضب و
اما ظهور الخلود فللطايفتين   واما المأدبة فهي لاهل الجنة في
القاموس والأُدبة بالضم والمأدَبة والمأدُبة طعام صنع لدعوة
او عرس فهذه بشارة لهم كما قال المصنف لكونها انموذجا من النعيم الذي

بعدها والدرمكة كالدرمك على ما فى القاموس دقيق الحُوّارى والحوارى بضم
الحاء وتشديد الواو وفتح الراء الدقيق الابيض وهو لباب الدقيق اول المراد
بالدرمكة هنا الخبز الحوارى وهو الذى نخل مرة بعد مرة ومنه الحوارى
بفتح الحاء وكسر الراء الذى جمعه الحواريون اى الخلص من اصحاب المسيح ع او من
التحوير اى التبييض فقوله بيضاء نقية صفة موضحة والارض محمولة
على قرن الثور تاويل كون الارض محمولة على الثور وجهان احدهما الطبيعة
المسكنة اياها فى المركز بمشابهة البرد واليبس فيهما وثانيهما جهنم التى
على صورة الجاموس وكونها محمولة عليها ان الارض من حيث هى دنيا معنى
جهنم وجهنم صورتها ستبرز وان الارض واهلها وهى الدنيا بما هى
جزئيات داثرة زايلة عمارتها كما يجئ على الاعمال السيئة والملكات
الرذيلة التى هى حقيقة جهنم وكونها محمولة على الحوت ان قوامها وقوام اهلها
على وجود القائم من آل الحقيقة المحمدية البيضاء خاتمة العقول الكلية لانه
عليه منى سلام الله تع هو البرج الثانى عشر من بروج فلك الولاية وسماء
الهداية التى هى مجالى شمس الحقيقة والبرج الثانى عشر من فلك عالم الشهادة
لشمس الحس هو برج الحوت والعوالم متطابقة وايضا الحوت حيوان بحرى
وهو سلام الله عليه سابح بحر الحقيقة حىّ بحيوة الله تع ثم ان هاتين
المادية والمندية صورتا دلالة الدليل الاول على الخير والمغوى الاول على
الشر فى دار الدنيا لكن يرشد مسترشدا الى كامل مكمل وكجليس ضال مضل مغوى
من هو ضعيف العقل فى عنصر الماء اى الماء الذى جزء غالب لبدن الحيوان

البحرى

البحرى والاولى ان يبقى فيه اشارة الى وفور الحيوة وفيه سبك حيوة من حيوة
من حيوة لان الكبد بيت الدم وهو مركب الحيوة والحيوة حيوان بحرى
عنصره الغالب ماء وهو صورة الحيوة والمسكن لبحر هو منبع الحيوة فهنا
سبك حيوة من حيوة من حيوة كما فى المقابل سبك ممات من ممات من ممات
مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وذلك لانه مع دلالة
الكتاب والسنة على الخلود ضرورى الدين وضرورة الدين مثل ضرورة العقل
فى الغناء عن الدليل لكن دعوى الاتفاق ينافيه ما قيل ان الخلود يجئ
بمعنى الزمان الطويل كقولهم وقف مخلد وحبس مؤبد ولعله لندرة
هذا القول لم يعبأ به ولان قولهم هنا من الاقوال المجازية الا ان
الدوام لكل منهما على معنى اخر لعله يؤمى الى ان الدوام فى النار نوعى فنوع الجهنمى
محفوظ بتعاقب الاشخاص الا انه لا يمكن تخطئته بذلك لانه تفوه
بالدوام فى جانب الشر والالم ايضا ولا يجوز تحريف كلماته واقول ليس
خلود العذاب مثل خلود الكون فى جهنم من ضروريات الدين ولا الكتاب
ولا السنة ناصين فى دوام الايلام من الله تع الا ان الخلود مطلقا
ادخل فى الانزجار وادعى الى تكميل النفس وتعديل النظام فيجب القول
به وقولهم ان القسر لا يكون دائميا ولا اكثريا يمكن الجواب عنه بان شقاوة
الكفر صارت جوهرية والملكات الرذيلة جوهرية والعادات السوء
طبيعة ثانية وليس هنا نور ايمان حتى يكفرها ويزيلها كما فى الفجار من المؤمنين
فلا جرم لا يزول والفطرة الانسانية التى تميز الخبيث من الطيب باقية

غير راضية بهذه القرناء فصارت مثل مركب القوى اذ ليس احدهما طبيعية والاخرى
مرضية بل كلتاهما طبيعيتان وبعض كلمات المصنف متشابهة ولكن كلامه في
رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابه الى المحكم وهي اخر مصنفاته
فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيي الدين القول بانقطاع العذاب واما انا فالذي
لاح لي بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار
نعيم وانما هي موضع الالم والمحن وفيها العذاب الدائم لكن آلامها متفننة متجددة
على الاستمرار بلا انقطاع والخلود فيها متبدلة وليست هنالك موضع راحة
واطمينان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا
العالم انتهى كلامه س   وقال سبحانه ولو شئنا لآتينا   قد تقرر في محله ان
صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا امكانه بل الشرطية تتالف من
واجبين ومن ممتنعين وغيرهما فالمعنى انا لما كنا عين العلم والقدرة والمشية
والاختيار فلو شئنا هدينا الكل ولكن يقتضي حكمتنا ذلك وحق القول
كذا فهذا مثل قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا
هذا اذا اريد الهداية التكليفية واما اذا اريد الهداية التكوينية فالامر بالعكس
لاهل سائر الطبقات الممكنة وقال بعض العرفاء من تمامية العالم وجود
العالم الناقص ايضا اذ لا موجود الا وهو اما خير محض واما خير غالب   والله
متجل بجميع الاسماء في جميع المقامات والمراتب بل المجالي خائنة في الاسماء كما هو حكم
كل مرآت فانها متحدة مع المرئي اذ المرات لا تمكن من البروز تحت المرئي وهي
محتجبة به واذا كانت المرائي المتاصلة كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما ظنك

بالمرائي

بالمرائي الاعتبارية التي شانها الكمون والخفاء كالمهيات السرابية التي ما شمت
رايحة الوجود والظهور وقد قلنا في موضع آخر ان السالكين في البدايات
يرون الاشياء مظاهر الاسماء والصفات وفي الاوساط من سلوكهم لا
يرون المظاهر ويرون الاسماء والصفات وفي النهايات يفنون في
نور الذات ولا يرون الاسماء والصفات كما قال علي ع كمال الاخلاص
نفي الصفات   لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه قالوا
مثل اهل الدنيا يلتذون بما هم عليه وهم ديدان عالم العناصر وشانهم
كثافتها ولو انقذوا عما هم عليه الى روح المعارف وريحان العلوم
لتأذوا وهم فرحون بالامور الداثرة المغياة بالغايات الوهمية
اقول هذا بحسب جبلة البدن وفطرتهم الثانية الطبيعية واما
بحسب فطرتهم الاولى وهي لم تبطل فهذه الاباطيل لا تلايمهم واذا
كشف الغطاء تألموا غاية التألم   حتى لا يبقى فيها احد من الناس
البتة اه هذا بظاهره ينافي ما سبق من قوله ره مع اتفاقهم على عدم
خروج الكفار منها اللهم الا ان يوجه بان مراده هذا البعض من الجنة
ملايمة النار ومن جهنم عدم ملايمتها   ان لا يعذب احدا عذابا
ولعله يشير اليه ما في دعاء كميل عن امير المؤمنين علي ع فباليقين اقطع
لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك وقضيت به من اخلاد
معانديك لجعلت النار كلها بردا وسلاما وما كانت لاحد فيها
مقرا ولا مقاما لكنك تقدست اسماؤك اقسمت ان تملأها من

الكافرين من الجنة والناس اجمعين وان تخلد فيها المعاندين فذكر نفي
العموم اولا واكتفي بالملاء والتخليد ثانيا الا لاجل ايصالهم اه
بل ذلك لانه اعمالهم كما في الحديث انما هي اعمالكم ترد اليكم
قال تعم وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وفي الاسماء الجوشنية يا
من لا يعبد الا اياه لكن الاية الشريفة تدل على مطلوبه ان كان لا
تعبدوا نفيا ساقط النون بالناصب لا نهيا ساقط النون بالجازم
فهو كالدواب فهو صاحب الحجاب العظيم لا العذاب الاليم بخلاف
الثاني كما سيقول فيكون عذابه اليما ومما استدل به على ذلك اه
وجهه ان اصحاب الشئ يطلق على من يانس به ويلايمه كاصحاب القران
واصحاب العلم والعرفان واصحاب النبي ونحو ذلك ان قلت اكثر
ايات التعذيب وقعت بلفظ الشرط كقوله تعم من يعمل سوء يجز به
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره او المتضمن لمعنى الشرط مثل الموصول
في الذين كفروا ونحوه وصدق الشرطية لا يستلزم صدق المقدم
ولا يصادمه وجوبه وامتناعه ومجعولية الشر والسوء لكونهما
عدميين ممتنعة وكذا جاعلية المكن قلت هذا المعنى وامثاله تدقيقات
فلسفية والقران منزل بلسان القوم ولا يفهمون منها ماذكرتم على
ان مجعولية الشر لا يمكن للوجود لا نه دون المجعولية واما للجهات
العدمية فلا مانع وكذا جاعلية المكن غير سايغة للوجود واما السنخية
فسايغة لان علة الوجود وجود وعلة العدم عدم وعلة المهية مهية

والمكلف

والمكلف له ذات نورانية هي الوجود وذات ظلمانية هي المهية وسبقت
الرحمة الغضب هذا لا ينافي العذاب لانها الرحمة الرحمانية التي وسعت
المؤمن والكافر والمتقي والفاجر وهذه التي اغتر بها ابليس حيث قال
تعم ورحمتي وسعت كل شئ وانه داخل في عموم كل شئ وانت تعلم
انها لا تنفع بحاله لا تنفعه الطاعات وفي الدعاء للتهجد
ان الطاعة تسرك والمعصية لا تضرك فهبني ما يسرك واغفر لي
ما لا يضرك يا ارحم الراحمين وفي دعاء ابي حمزة الثمالي عن سيد الساجدين
ما مضمونه ما في مناجاة الشيخ عبد الله الانصاري بالفارسية الهي
چون معصيت ميكردم دوست تو محمد ص غمكين ميشد و دشمن
تو ابليس شاد خود اگر عقوبت كني نيز دوست تو غمكين كردد و
دشمن تو شاد الهي دوشادير ابدشمن مده و دو اندوه دا بر دل
دوست منه فهذا اقتباس من ذلك الدعاء المبارك لان كون
الشئ عذابا من وجه لا ينافي كونه رحمة من وجه اخر فان السمندر
والحوت كل واحد منهما يرى الاخر في العذاب بحسب وقوع هذا
في الماء البارد ووقوع ذلك في النار الحارة ونشأة العلم ايضا من
مراتب نفس الامر وهذا قياس لا يلحق اخره باوله اه هذا مقتضى
اسم الله السريع فانه سريع في تفنن التجلي كل آن هو في شان ففي كل
ان طلوع نور فهو نهار بجلى وحده من فوق فلك البروج اه
لان هذه الدار عالم الحس ونفوذ الحس الى فلك البروج باعتبار

كواكبها وقد مر ان الكواكب والطبقات السبع من الافلاك في النار والنار معناها هاهنا وصورتها هنالك واما فلك الافلاك فلاينال الحس فهو مظهر جنة المأوى واما سدرة المنتهى فهي البرزخية الكبرى ومقام الواحدية التي فيها كثرة الصفات كم شئت ومظهرها فلك الثوابت الذي فيه كثرة الكواكب فانها اكثر من عدد الرمال و قطرات البحار وجيئنا من ذلك العالم الذي حضيضه فوق فلك الثوابت واوجه اعلى مراتب عالم المثال انما هو من جنة الله اي انما بدوه من جنة الافعال الابداعية وهي عالم العقل الكلي بل بدوه من جنة الصفات لان الاعيان الثابتة كامنة في عالم الاسماء والصفات فانها لازمة لها لزوما غير متاخر في الوجود كلزومها للمسمى والموصوف اذ الكل موجودة بوجود واحد بسيط ومع وحدته و بساطته كل الوجودات والجنة اللام للعهد الذكري اي جنة الله المذكورة هي دار المحسنين بالاحسان المصطلح المفسر في الحديث بان تعبد الله كانك تراه المذكور في الاية الشريفة ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والتقوى الثاني في الاية التقوى الاخص المعتبر عند اهل السلوك والفرق بينهما على نحو الفرق بين القوة والفعل و المجمل والمفصل يعني في المجئ جئنا من الفعل الى القوة ومن الاجمال الى التفصيل وفي الاياب خرجنا من القوة الى الفعل ومن التفصيل الى الاجمال والمراد بالاجمال الوحدة والبساطة الوجودية كما في جمع الجمع او في الجمع او في

الفرق الذي بالنسبة الى عالم الطبيعة جمع وبالتفصيل الكثرة التي هي من لوازم عالم فرق الفرق واما التفصيل بمعنى التميز والانكشاف فهو في ذلك العالم اشد واتم اما في النزول فلانه نشاة العلم السابق ومبناء العلم على التميز واما في الصعود فلانه يوم الفصل ويوم تميز الخبيث من الطيب كما انه يسمى بيوم الجمع فان مجيئنا الى هذا العالم للتمحيص و التطهير تعليل لكون الصعود والاياب خروجا من القوة الى الفعل فاختلاطنا بالمواد لتجريدنا عنها وتخليصنا ومن مقالات الشيخ ابي سعيد ابي الخير ش دنيا بمثال كعبتين نرداست بود اشتنش بر آنداختن است لكن هذا التجريد غير التجرد الاول لان المبتلى بالاختلاط و عالم الفرق والفراق اعرف بقدر مرتبة الجمع و روح الوصال فرقت ازقهرش اكر ابستن است بهر قدر وصل او دانستن است تا دهد دل را فراقش گوشمال دل بداند قدر ايام وصال مختلف في النهاية اي نهاية السلسلة الطولية النزولية لان افراد الانسان كانت في عالم الجمع موجودة بوجود واحد جمعي وههنا موجودات بوجودات متشتتة او مختلف بعد مفارقة الابدان الدنيوية و ظهور برازخ الاعمال ومتفق في بداية التعلق لبقاء بقية من الفطرة الاولى اذ كل مولود يولد على الفطره او ظل النفس كلمة او للتقسيم وهذا اقتباس من قوله تعالى انطلقوا الى ظل ذي ثلث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب مادامت السموات والارض اي سموات الاخرة

وارضها واشكال التوقيت مدفوع كاشكال المشية كما ياتى بعد سطور
نوضحه والمتكلمون اجابوا على اصولهم حتى انه تعرض له التفتازانى
فى المطول واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم بيان للاستثناء فى الاية
اى احتاجوا فى الاستيناس بالصور الموافقة الملايمة الى ان ياتى حارج
مشية الله تعم وعمل الفعال لما يريد ذاته فان مشيتهم كانت موجبة
عذابهم فان مشيتهم الحرص وملكته فى قوة مشيتهم الحشر بالنمال و
مشيتهم اكل مال اليتيم ظلما فى قوة مشيتهم اكل النار احقابا وقس عليهما
والملايمة تستدعى بتدل مشيتهم بمشية الله تعم المتعلقة بالخير بل
بذاته وصفاته لانه لا يحب الا نفسه ولا يلتفت الى السافل وبتدل
فعلهم بفعل الله الفعال لما يريد ذاته لا لما يريد غيره المفنى للغير
وصفته وفعله فقوله فعلم الفاء فيه للعطف لا للتفريع لانه استدلال
اخر على الاستيناس من باب البدايات كما ان الاول استدلال من باب
الغايات فالمراد بالفطرة الاصلية التى هى فوق الارادة التى هى ميل
العقل كما ان الشهوة ميل الحس الحيوانى هو الجوهرة اللاهوتية التى
هى فوق الجوهر الجبروتى وهى التى توجد منها سهم فى كل انسان قل او
كثر استشعر به ام لا والمزية فى الاستشعار ويسمى فى عرف العرفاء سر
الحقيقة ويفسر بما لا يفشى من حقية الحق فى كل شئ وهو الاول كما قال
على ع ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله فكما انه فى الاول كان الله ولم
يكن معه شئ ولا اسم ولا رسم ولا سماء ولا ارض ولا غير ذلك كذلك فى الاخر

لايبقى

لا يبقى الا وجهه ووجهه مشيته حتى يستفيد هذا كقوله تعم حتى
ياتيك اليقين اى انهم مقيدون تحت قيد الطبيعة او قيد العقل الى
ان ياتى حين الاطمينان بالله والخروج من الاجداث اليه وبوجه اخر
حتى المترقى من الادنى الى الاعلى مثل مات الناس حتى الانبياء اى يستفاد
من الانبياء ثم العقل العملى السياسى الموصل الى درجات الجنان و
المبعد عن النيران حتى انه يستفاد منهم الاستيناس بالله تعم والطمانينة
بذكره واستنبط منه وجه الاستثناء فى ناحية اهل السعادة ايضا فى
قوله تعم واما الذين سعدوا الاية فيتوجهون من مقابرهم الى
الحضرة الربوبية اه ليس المراد ان الكل يحيرون الى عالم المعنى ويتخلصون
من عالم الصورة كما هو ظاهر الخلاص من المقابر ومحابس البرزخ فان
من لم يصل الى عالم العقل ههنا كيف يحشر اليه هنالك من كان فى
هذه اعمى فهو فى الاخرة اعمى بل المراد ان يصير الكل الى الحضرة الربوبية
وهذه الحضرة واسعة سعة غير متناهية ووحدتها وحدة حقة
لا عددية فغايات كل كل محاطة لغاية الغايات ومنتهى الطلبات
اذ للحق تعم اسماء تنزيهية واسماء تشبيهية فمرجع اهل الصورة اسماؤه
التشبيهية ومرجع اهل المعنى اسماؤه التنزيهية بل ذاته المحيطة
اذ الانسان الكامل تحت اسم الله الجامع فنقول ان فى الظاهر
حشر اهل الصورة الى الصور اللطفية والقهرية واما فى الحقيقة فحشرهم
الى اسمائه اللطفية واسمائه القهرية واسم المصور واسماؤه كلها

حسنى وصفاته جميعها عليا وهو للكل مطلوب وللقلوبهم مرغوب هذا

ما اراده   الاشراق الثالث فى موافاة الملائكة اى الداخلة وهم

دقايق ملكات من الصور الصبيحة المليحة او الصور المهولة الموحشة

واما الملائكة التى تاتى فى الاشراق التالى لهذا الاشراق فهى الخارجة و

الداخلة كما سنبين فالمراد من الداخلة ههنا الملكات الممضية للافعال

بسهولة القاهرة على ذويها والمسددة لاهل الرحمة الى الصواب بل القوى

جميعا باعتبار وجوهها الى الله من الداخلة   حتى يتصلت فاماتها

عن الصور البرزخية واحيتها بالصور الاخروية وقدم الفرق

التى بكل واحد منها اى الحس المفهوم من الحسية وهكذا قوله بالزبانية

كما فى قوله تعالى سندع الزبانية من زبن اى دفع وساق   لانها

للمبعدين معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق عالم

الحس لمطلق الخلق ان ليس لهم غيرها من الكرام الكاتبين والملائكة

العليين وهذا كما يقال قوى نباتية وقوى حيوانية مع وجودها فى

الانسان بنحو اتم اذ ليس للنبات سواها وقس الحيوانية   و

عددها تسعة عشر هى روحانية الكواكب السبعة والبروج الاثنى

عشر المدبرة لعالم الطبيعة التى هى نار جهنم ولتطابق العالم الكبير

والعالم الصغير فمدبرات البدن الناسوتى ايضا تسعة عشر القوى

السبع النباتية والحواس العشر والقوة الشهوية والقوة الغضبية

الاان كتاب الحسنات اه هم النفوس المنطبعة الفلكية او عالم

المثال

المثال اللتان هما معدن الصور وصورها سابقة على صور المدارك وغيرها

لان هذه لوازم حركاتها وحركاتها معلومة لها والعلم بالملزوم مستلزم

للعلم باللازم والمراد العلم بنحو الجزئية لان الصور التى هى مبادى الاعمال انما

هى بنحو التصور الجزئى فالفلك بنفوسها المدركة من الصنف الثانى و

بطبايعها الخامسة من الصنف الاول ولعلك تقول ما ذكره من التسمية

ينافى ما فى دعاء كميل وكل سيئة امرت باثباتها الكرام الكاتبين فاقول

مراده ان كتاب سيئات اصحاب الشمال لا يسمون بكذا والداعى من اصحاب

اليمين   ملائكة عليون هم العقول الفعالة الفياضة للصور العلمية

على العقول بالفعل وهم الخزائن التى قال تعالى فيها وان من شئ الا عندنا

خزائنه والعقل الفعال هى الحافظة والخازنة لمدركات النفس الناطقة

فهاتان الطايفتان ملائكة خارجية   وهو بعد وفاته يتعذب

بفقدان المحسوس لفقدان الالات الحسية ههنا شبهة تطرء

على كثير من الاذهان وهى ان المحسوس وان عدم عن مرتبة من مراتب

نفس الامر الا انه لم ينعدم من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة

بارتفاع جميع افرادها واقل ما فى الباب لوح خيال ذلك المتوفى

بل يخلقه متى شاء لان للنفس فى مقام خياله قدرة على التصوير والالات

الحسية وان فقدت لكن النفس تحمل مع ذاته قوة حسه وقوة خياله

وقوة متخيلته وقوة وهمه اينما ذهبت وتدور معها حيثما

دارت وحلها من وجوه احدها ان ذلك الانسان الحسى الطبيعى بالقوة

ويعشق المحسوسات الطبيعية ويجعل المحسوسات بالذات والمتخيلات
بالذات الات لحاظ الموجودات الطبيعية فلا يتسلى بها عنها لمن
يتوفى عنه ماله وولده في الدنيا ولا يتسلى بصورتهما الخيالية عنهما
وثانيهما انه موقن بفوات ما لوفاته وعقد قلبه على الفوات وذلك
العلم والايقان لا يفارقه ويوجب حزنه وغصته وثالثها وهو
احكم واتقن ان ذلك الانسان المعذب لا يتمكن من تخيل ما لوفاته
على صور معهودة له في الدنيا فان اكل مال اليتيم ظلما في الدنيا يصير اكل
النار في الاخرة وهذا هو في حسه وخياله هنالك كما في جانب مظاهر
اللطف فان ايثار الزكوة ههنا جلوس على شاطئ نهر العسل هنالك
وهذا من خاصية تبدل النشات كتبدل سني القحط بسبع بقرات
عجاف ومقابلها بمقابلها ولولا ذلك لكان كل من تصوره لفنون
الحلاوي واللذايذ الجزئية الاخرى ههنا اكثر واتم واشد افلح وانجح
هنالك وكل من لم يتصور هذه يكون اشقى هنالك واغبى حاشا
وكلا وهل تسوغون ذلك ما هكذا الظن بكم بل تصور الحلاوي واكلها
ظلما ههنا يوجب اكل الزقوم والضريع وتصورهما واحساسهما
هنالك بل من شدة فضايع الاهوال وعظايم العذاب والنكال لا
مجال له من التصوير على ما عهدها في الدنيا ولا من تصورها على نحو ذلك
الا على سبيل الحسرة من فواتها وفقدانها ثم الارواح الحيوانية
والانوار الحسية المراد بالروح هو الروح البخاري وبالانوار الحسية يمكن ان

يكون

يكون عبارة اخرى للارواح تشبيها لها بها في الصفا واللطافة
كما شبهوا دم القلب بالزيت وهذا الروح بالسراج الا انه لا يساعده
ما في سفر النفس في مثل هذا الموضع اذ اراد بالانوار الاضواء الشمسية و
القمرية والسرجية وجعلها احدى هيوليات هذا العالم الطبيعي
وانها الطف واسرع قبولا للالوان والاشكال كما يشعر به ما بعد هذه
العبارة ههنا ايضا ولكن كونها محلا للالوان والاشكال بناء على
المحل ههنا اعم من الصدري والحلولي والقبول اعم من الانفعال
والموصوفية وقوابل عالم الاخرة ليست الا صدورية وقبولها ليس الا
الموصوفية وقيامها بالنفوس قيام عنه لا فيه ففي الانوار والاضواء
الحسية ان بنينا على مذهب من يجعلها واسطة في الثبوت للالوان
والتمثيل لما كان لتوضيح المقصود قد يبنى على المذهب الفاسد فالامر
فيه واضح والا فهي واسطة في الظهور لها فهي محل صدوري لظهورها
لا غير اذ معلوم ان قوابل الالوان موضوعاتها وفواعلها امزجة
موضوعاتها والا فتلك الصورة اشد جلاءة اما انها اجلى
واظهر فلانها علم والعلم وجود نوري اذ ليس وجوده للمادة بل
للعالم وهو ايضا نوراسفهبد وايضاح ادلاء على الصور الخارجية
ولولا الماء مثلا في خيالك لما طلبت الماء الطبيعي لان المجهول المطلق
لا يطلب ولولا بناء بيت في خيالك لما بنيت البيت الخارجي
او لما امرت ببنائه وقس عليها واما انها اقوى فلانها قائمة بذاتها

وباطن ذاتها الا بالمواد والموضوعات وانها ابقى ولا يتطرق اليها الفساد
اذ ليست مركبة حتى ينسحب عليها حكم كل مركب ينحل وليس لها
اضداد حتى تنعدم بطرو الضد على محل الضد الاخر وهى عالم مثالك
الاصغر وعند الشيخ الاشراقى من موجودات عالم المثال الاكبر وايضا
قوة وجودها لكونها مبادى الحركات وعلل الافعال از خيالى صلحنان
وجنكشان وايضا قد مران ضعفها مادام كونها مرائى لحاظ
الخارجيات وهى انفسها ايضا خارجيات فى كونها ذهنيات انما هو
عند المقايسة كما قرد فى مقره وبالجملة ضعفها بالنسبة الى الصور الخارجية
وتوقع النفس منها اثار تلك والغفلة عن كون تلك الاثار عوارض
ذلك الوجود وانها ليست عوارض كلا الوجودين او مطلق المهية
وايضا ضعفها بالنسبة الى فوقها فان وجودها مقهورة فى وجود النفس
المنشئة اياها ووجود النفس ومقومها الوجودى معلومها الحضورى
ومعشوقها الاولى الذاتى فلا يتمكن النور الضعيف فى مشهد النور
القوى   يقدر ان يتصور فى عقله ذواتا عقلية مجردة هى مثل
نورية افلاطونية وهذا بناء على ما هو التحقيق عنده من ان ادراك
الكليات العقلية مشاهدة ارباب الانواع من بعد فى عالم الابداع
والغضب صفة نفسانية موجودة فى عالم باطنه بل فى باطن
باطنه وهو العقل الفعال قاهرية الوجود وفى باطن باطن باطنه
قهارية الوجوب ومع ذلك الشيخ يتنزل الى ان يصير غليان الدم وضربان

الشرايين

الشرايين   لينكشف لذوى البصيرة ان المحتوراة الغرض من هذا
الاشراق على ما اشار اليه دفع ما فى بعض الاوهام العامية انه لابد
ان يحشر هذه الاجسام الطبيعية الهيولوية لان الانسان بهذه
الاعضاء عبد الله او عصاه فلابد من المكافاة منها فحقق المص
ان محل اللذة والالم لابد له من الشعور لان الشاعر هو الملتذ والمتالم
كيف واللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافر والمدرك
للجزئى هو النفس الحيوانية   اعلم ان الجوارح والاعضا تستعذب
جميع ما يطرء عليها لانها وجودات وفعليات لها سواء الملايم
للنفس او الغير الملايم   وكذا قوى الجوارح لعلك تتحاشى عن
هذا لان القوى دراكة فاذا ادركت الغير الملايم او وجعها فكيف
تستعذبها فاعلم انه اشار الى دفع هذا بقوله بما تراه فى ملكها
اه اى الالام ترد على النفس بما تراه فى قواها وجوارحها خلاف ما
تحب وترضى وتانس وتهوى وينتقل هذه منها الى النفس بالعلم
الحضورى فالمراد ان القوى الحالة والجوارح التى هى محالها تستعذب
الكل اذا اخذت بشرط لا مفصولة عن النفس والمراد بالنفس الحيوانية
هى الحيوانية الانسية اى المتصلة بالنفس الادمية يظهر ذلك
بكون الغير الملايم فى المشاعر وقتا ما والنفس يقظان غير ملتفتة
اليها لاستغراقها فى شان مهم وليس ح ما فى المشعر معذبا لها
الى هذا اشار فى اواخر هذا الاشراق باب المريض اذا نام وهى حى

والحس عنده موجود والجوح اه فالمدرك هو النفس الحيوانية لا غير فاجهد
واستفرغ وسعك ان تتبع النفس الحيوانية للناطقة التي هي امور بائن
دستر سبحانى وايضا تحققت بالفعل لا شان لها الا السعادة وان يكون
الشهوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتى تتخلص من العذاب والشقاء
ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم الجنة   واما النفس
الناطقة اى العقل بالفعل النظرى   فان بقى فى البرزخ اى فرض عكس الاول
نحشر الاجساد الى الاجساد وحشر النفوس الى النفوس فان الاجساد
فى الحركة الاستكمالية جوهرية او عرضية الى ان تتحول الى الصور البرزخية
والنفوس حتى النفوس الحيوانية فى الحركة جوهرية او عرضية استكمالية
حتى تتحول الى النفسية الاتم او العقلية الاكمل او العقول العرضية المسماة
بارباب الانواع وبالجملة يحشر الصور الى الصور والمعانى الى المعانى الا ان بعض
النفوس التى لها تخيل ووهم وحفظ وبالجملة تجرد برزخى لها شعور
بهوياتها هنالك ايضا بلا ثواب وعقاب تشريعيين كما ان لها شعورا
بهوياتها ههنا لا على وجه يصير مناط التكليف   كما فى ظاهره
يوم الاخرة لان باطنه الذى ههنا يصير ظاهرا هنالك كشفنا عنك
غطائك والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل باشكال
مختلفة   اعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجليا للقلوب الى قوله
فهذا هو التضاهى الخيالى هذه عبارات الشيخ محيى الدين العربى
وقد نقلها عنه فى اواخر معاد سفر النفس وقد غير بعض عباراته مثل

ان قوله ويكون باطنه عين ظاهره فى الاخرة بدله هنالك وفى الاخرة يكون
ظاهره مثل باطنه فى الدنيا ونحن نوضح لك عباراته فقوله وفى الاخرة يكون
باطن الانسان ثابتا المراد بالباطن هنا روحه الذى قد يكون عقلا بالفعل
فقد يكون عقلا كليا وقد يكون عقلا جزئيا وظاهره هنالك جميع صوره الاخروية
المثالية التى هى كاظلة لروحه ومقصوده ان باطن الانسان هنالك عكس
باطنه ههنا فى الثبات والتبدل وقوله فانه عين ظاهر صورته اى انما
كان ظاهر صورته فى الدنيا ثابتا لانه الذى عكس من ذلك الثبات والبقاء
على الصورة الدنيوية لانه ظاهر فى بطونه كما فى قصيدة الشيخ الرئيس فى
النفس الناطقة محجوبة عن كل مقلة عارف وهى التى سفرت ولم تتبرقع
فى بعض النسخ بدل عين غير والنسختان الاوليان اولى كما لا يخفى وعلى الغيرية
يكون المعنى ويكون باطنه فى الاخرة اى روحه غير ظاهره فى الاخرة اى غير
صور برازخ اعماله وملكاته وقوله فيتنوع ظاهره اى صورته الدنيوية بتجدد
الامثال كما قال تع بل هم فى لبس من خلق جديد وقوله كما كان يتنوع باطنه
فى الدنيا وكذا فى الاخرة وانما لم يذكره لان ظاهره فى الاخرة عين هذا الباطن
الدنيوى كما قررنا ثم ان عقد الاصطلاح منهم على التسمية بالتضاهى الخيالى
انما هو لاجل ان عالم الخيال فى تفنن الصور الخيالية اية ومثال لتفنن
التجلى الالهى   كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت اه يعنى ان التفنن
فى التجلى لا ينثلم به الوحدة الشخصية التى لحضرة المتجلى فانها اطوار لتشخص
واحد لا انها متشخصات لشئ حتى يتعدد اشخاصا كما ان الانسان الواحد

الشخص اذا صار مرة خجلا واخرى وجلا وتارة راضيا واخرى غضبانا او صحيحا او مريضا وهكذا لا يصير اشخاصا بل ظاهرا باطوار مع بقاء هذيته وتشخصه

واما البرازخ العلوية هذا مشى على وتيرة الاشراقيين فانهم يطلقون البرزخ على الجسم فيقولون البرازخ العلويه ويريدون الافلاك والبرازخ السفليه ويريدون العناصر كما لا يخفى على الناظر فى كتاب حكمة الاشراق بل هى عين الخيال اى فى انها مطبوعة على الطاعة لنفوسها كالخيال المجبول فى تحريف النفس وكالطبع المجبول على اطاعة النفس بلا اعياء وكلال وتبع النفس فى الاخرة قال نعم واذ قلنا للسموات والارض ائتيا طوعا او كرها والطوع بالنسبة الى السموات بخلاف هذه الاجسام العنصرية وطبايعها فانها غير مجبولة على اطاعة النفوس وبها يتحقق الاعياء كما مر فالطبع المجبول من صقع النفس فالاجسام الفلكية من صقع خيالها وهو نفسها المنطبعة وهذا كقول الحكماء نسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد وبالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم الفلك كالجسم الخيالى غير طبيعى ولا مادى وكلام المصنف ينادى بما قلنا لمكان اداة التشبيه ولفظ بوجه فى كلامه وهذه الزرقة فلا ينافى لطافتها بان يرى اللطيف فى الغاية ينبغى ان لا يرى لكن النورية لا ينافيها فيشاهد الارواح المجرده يعنى ارباب الانواع بناء على رايه من ان ادراك الكليات العقلية بمشاهدة العاقله ارباب الانواع فى عالم الابداع عن بعد والتفصيل ان يق فى هذا المقام يشاهد المجردات وهى قسمان احدهما مجردات هى عنوانات مطابقة للحقايق

دعكوس

وعكوس محاكية لارباب الانواع فى اوايل الامر وهى الكليات المجردة والاخر مجردات بالفطره لا بتجريد مجرد وتعرية معر وهى الجزئيات المجرده اى ممنوعة الصدق على الكثرة وان كانت محيطة الوجود هو الشهود بنحو التحول والفناء عظيم الفسحة لا نهاية لها فان كل كلى عقلى لا نهاية لافراده ومن مدركات ارباب هذا العالم الوجود المنبسط على الكليات والجزئيات وهو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى لانه عين الحيوة الغير المتناهية والعلم والقدرة والارادة والتكلم وغيرها الغير المتناهيه ولطبقات كثيره ارضها اه فانه عالم الكليات والمحيطات فالحكمة المنطقية بفنونها التسعة بعضها فوق بعض وكلها تحت الحكمة الطبيعية باقسامها الثمانية المرتبة وكلها تحت الرياضيات المنضدة التى اعلاها الهيئة والكل تحت العلم الالهى الذى هى سيد جميع العلوم وافضلها الالهى بالمعنى الاخص ثم يترقى منه اى يترقى من السير الى الله الى السير فى الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود الى حقايق الحيوة والعلم والنور والاراده والقدرة تعلقا وتخلقا وتحققا مجرى السفينة وهو عالم المعانى الجزئية فانه بين المعانى الكليه وبين المحسوسات كما ان ركوب السفينة بين المشى على الماء والمشى على الارض لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل هذا تم لان مدرك الوهم العداوة الجزئية مثلا وهى غير مدرك الخيال لان مدركه الصور اى ما يدرك باحدى الحواس الخمس والعداوة الجزئية ليست كذلك لانها من المعانى وغير مدرك العقل لانه يدرك الكلى كالعداوة الكلية وهو مصرح على هذا فى كتبه كسفر النفس من كتابه الكبير ومفاتيح الغيب

في التفسير ونحوهما ونحن ايضا في تعاليقنا على هذه علقنا المنع بل استغربنا
ماقاله من شاء فليرجع اليها وقال ش هنالك في بيان ان مدرك الوهم
ليس سوى مدرك الخيال والعقل ان الوهم يدرك العداوة مثلا وهي معنى
كلي عقلي مضاف الى صورة جزئية خيالية كصورة زيد فالموهوم ليس الا المعقول
المضاف والوهم ليس الا العقل المقيد فكتبنا هنالك انه لو كان كذلك
لكانت العداوة نوعا منحصرا في الفرد بل لا فرد لها سوى الاضافة وليست كانت
بالضرورة لانها نوع منتشر الافراد افرادها الكيفيات المخصوصة القائمة
بالنفوس الانسانية وكذا المحبة نوع منتشر الافراد افرادها الميول الجزئية
والرغبات الخاصة القائمة بالنفوس بالنسبة الى محبوباتها معدنية كانت
او نباتية او حيوانية او انسانية او غيرها وكذا نسبة المنافرة الجزئية
بين العداوة الجزئية والمحبة الجزئية ونسبة المماثلة بين عداوة وعداوة
جزئيتين ونسبة المخالفة بين المحبة الجزئية وممدوحيتها وبين العداوة
الجزئية ومذموميتها فان هذه وامثالها معاني جزئية موهومة افراد
للنسب الكلية المعقولة وقس عليها جميع المعاني الاخرى التي لها جزئيات
معنوية لا صورية وليس ان المحبة لم تكن الا المفهوم الكلي ويضيفها
الوهم الى الاب والام والولد وغيرهم بل المحبات الجزئية والاشواق
الشخصية المدركة للوهم مبادي الاعمال والحركات ولولاها لما استتم
حركة فليس مدرك الوهم المحبة الكلية ولا شكل المحبوب ومقداره ولا
مجرد اضافتها اليه وان كانت الاضافات الجزئية ايضا مدركها الوهم

بل مدركه افراد المحبة نعم ليس لمدركات الوهم الغالط ولا النفساء حقيقة من
حيث هو كذلك مثل ما يخاف من الميت او من الموت ولكن الهدى
المنسوب الى الله لان الهدى من الله والى الله والله هو الاسم الاعظم واسم
الذات الاقدس انما يكون بادراك المحيطات ودلالة الذات على الذات
والعوالم الاخرى تقود الى مظاهر اللطف والقهر فمنهم الارضية جميع
المبادي المقارنة وهي القوى الفعلية الجوهرية والعرضية والقوى الفعلية
الفلكية من طبايع الافلاك ونفوسها والمبادي البرزخية والمبادي
المفارقة ملائكة اذا لوحظت جهاتها النورانية مضافة الى الذين
هم رقايق الحقايق من الصوريات واما الملائكة الذين هم في كسوة البشر
كما قال تع ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون فالارضية
منهم هي النفوس الحكيمة الطبيعية والسموية منهم هي الحكمة الرياضية
والمقربون هم الالهيون وما عدا ذلك اي ما عدا الوجه حتى ما تعلق
بهما بما هو متعلق بهما فانه متجدد بتجددهما اذ الكل لا وجود له سوى وجود
الاجزاء وكل جزء ينسحب عليه الفنا واما جهة البقاء فيها فهو باعتبار
وجه الله الباقي وكمال القوة الحساسة الاولى كما في كتابه المبدأ
والمعاد وغيره ان يجعل احدى الخصايص كمال العقل العملي او القوة المحركة
الشوقية وبالجملة القدرة والاخريان ما ذكره من قوة التخيل وقوة التعقل
لا ان يجعل الجميع مبادي الادراكات وسيعدل الى ما قلنا في الاشراق الثالث
والعقد تساوي قوة الحس وقوة التخيل كما صرح به بل هما واحد ذو طورين

ولذا لم يكن الحساس والمتحرك بالارادة فی تعریف الحیوان فصلین فی مرتبة واحدة لله
یسمع به الکلام المعنوی والحدیث الربانی هو الکلیات العقلیة التی
هی کلمات الله وخطابات ه مع القلوب ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان
علی الفؤاد دلیلا   فی مقام هورقلیا ای سموات عالم المثال والمواد بغیره
جابلقا وجابرصا وهما من مدن عالم المثال   وهذا ما لا یشارکه الولی
ای مشاهدة صورة الملک وسماع کلماته التی هی کلمات الله تعم واداب ه
واحکامه لا یشارکه فیها الولی واما مشاهدة الصور من عالم المثال وسماع
الاصوات منه فکثیرا ما یتفق لاولیاء الله فیشاهدون برازخ النفوس
ویسمعون اصوات هواتف وغیر ذلک لا رقایق الملائکة او کلماتهم
بعنوان انها کلمات الله واحکام الله ناسخة کانت او غیر ناسخة
وهذا ایضا ممکن وکیف لا ومن کان للایتام کالاب الرؤف وللشیوخ
العجزة کالابن الشفیق وللارامل کالزوج الرحیم وهم الذین انفسهم فی النفوس
وارواحهم فی الارواح وهم قلب العالم الکبیر ویدالله وعین الله واذن
الله ومشیة الله وقدرة الله فلا غرو فی صدور امثال ذلک منهم
بحول الله وقوته   یتاثر عن الاوهام ای اوهام ذوی الامزجة انفسها
فالوهم العامی کالخوف عن المبیت بمیت والوهم شدید التاثیر
بالتعوید کمن تتبع الوهم فی احکامه بخلاف من یخالف فیها کمن یبیت
فی المقابر وحده فانه یرفع شدة التاثیر الفطری   جوهر النبوة کانه
مجمع الانوار العقلیة والنفسیة والحسیة استعمال لفظ کان اما باعتبار

انه

انه یترائی من الجمع الواحد بالاجتماع والحال ان للنبی وحدة حقة ظلیة کیف
مداخل نقش انبیاست کو دلیل نور خورشید خداست   واما باعتبار
ان الانبیاء والاولیاء عقول صاعدة من سلسلة العایدات والانوار
القاهرة العقلیة من سلسلة البدایات وباعتبار التفاوت بینهما
کان تنزلات الوجود ومعارجه دوریة لا استقامیة وانعطافیة
واما باعتبار ان الکلام فی مطلق النبوة والا ففی نبینا ص الذی هو فی
اعلی مراتب النبوة واشمخ مقامات الرسالة وخاتم اولی العزم وصاحب
مقام لی مع الله وذو التمکن والاستقامة فیه هو حاق الواقع ومتن
نفس الامر   یکون فلکا مرفوعا لعصمته قال نبینا ص شیطانی
اسلم علی یدی   وبطبعه ای بطبعه المجبول لا الطبع المجبور
وقد مضی الفرق بینهما   علی وجه التابعیة ای بحسب الباطن
کتابعیة العقل بالفعل للعقل الفعال وتابعیة العقل الفعال لعقل الکل
او الکلام من باب تغلیب العلم بالحقایق لیشمل الاحکام الفرعیة و
الاداب وذلک لان الاصول لا یقبل التقلید کمسائل اثبات النبوة
وما یتوقف علیه من معرفة الصانع وعلمه وقدرته علی عدم اظهار المعجزه
علی ید الکاذب وغیر ذلک بل فی مقام الولایة المطلقة محمد وعلی سلام
الله علیهما نورهما واحد   فیتوهم لردائة نفسه فهذه النفس من
عالم الامر کقوة طبیعیة من عالم الخلق تفعل بالخاصیة کالمقناطیس
وخاصیة الوجود فی عالم الامر اقوی وتوهم السقوط لا یلزم ان یکون بخطوره

بل ضيق وجوده وجلوة عظيم الجمل مثلا فى نظره يوجب السقوط وتعليم
الاسماء الحسنى اى تعليم الله تع اياه فعلية الاسماء وتخلقه وتحققه بها
او تعليم الملائكة الاسماء الحسنى لان ادم ملقب بمعلم الملك كما قال تع
يا ادم انبئهم باسمائهم واما اولوا الالباب اه ولذلك يرجحون المعجزات
القولية على المعجزات الفعلية ويقولون ان المعجزات الفعلية يوجد عندنا
نظايرها كما تشاهد عن اهل الباطل ولذا كان القران الكريم اعلى المعجزات
لاشتماله على المطالب العاليه من الالهيات على الواح النفوس السماوية
او صحايف المثل الغيبية اشارة الى طريقى المشائية والاشراقية من
ان صور الكاينات قبل نزولها فى المواد العنصرية اما فى النفوس المنطبعة
الفلكية بنحو الجزئية او فى عالم المثال المقدارى على سبيل الجزاف الاوضح
ان يقال ليست صادرة على سبيل الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجزاف
اه على ان الانذارات بل المنامات الصادقة ايضا دالة على عالم
بالجزئيات وهذا كما ان ادراك الحقايق الكليه وحفظها دال على عالم
بالكليات وهو جوهر فعال عقلانى عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال
للنفوس بها فيكون لها ضوابط كليه فان النفوس الفلكيه عالمة
بحركاتها ولوازم حركاتها اى اثار حركاتها فى هذا العالم لان العلم بالعلة والملزوم
مستلزم للعلم بالمعلول واللازم فلها ضوابط كليه تدركها بعقولها انه كلما
كان كذا كان كذا مثل انه كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذا
تخيلت الوصول الى كل نقطة ما بالنفس المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها

باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا فلها ان تعلم لوازم حركاتها
النفسانية فى تلك الصور وهى اه اى لهذه الصور المادية فى عالم الكون و
الفساد نظاما ينحو تحت النظام السماوى ونظام صورها الادراكية
واشار بالحركة اى حركة نفوسها فى صورها الادراكية الى ان تلك الصور
ترد على نفوسها الخيالية بالتعاقب على طبق اوضاعها المتعاقبة ولهذا
تسمى بكتاب المحو والاثبات بل نفوسها العقلية تدرك الكليات
بالتعاقب كما هو مقتضى النفسية فاذا علمت هذا فصحة المنامات
والانذارات اه استيفاء الاقسام على وجه الترديد بين النفى والاثبات
ليكون اضبط فى الذهن ان يقال ان الصور التى تدركها النفس فى النوم
او فى اليقظة او فيما بينهما اما يكون لاجل الاتصال بذلك العالم او لا
والاتصال كما سيشير المص اليه اما لقوة النفس او لضعف العايق او لهما
جميعا وضعف العايق اى الحواس اما بالفطرة او بالاكتساب او بالمرض
فان لم يكن بالاتصال فهو اضغاث الاحلام او ما يجرى مجراها وان كان
بالاتصال به وهو فى النوم فاما تثبت كلية او جزئية فان تثبت
كلية فالمتخيلة التى من طباعها المحاكاة تحاكى تلك الكليات بصور جزئية
تنطبع فى الخيال ومنه فى الحس المشترك فتشاهد فان لم يكن اختلاف
الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا كانت محتاجة
اليه كما سياتى وان تثبت جزئية ولم يتصرف المتخيلة فيها وشاهدها
البنطاسيا على وجهها صدقت هذه الرؤيا بالمثل من غير حاجة الى التعبير

وان تصرفت المتخيلة فاما تصرفت تصرفات ركيكة بدعاباتها بحيث لا يمكن
ان يعاد الى اصله فهو اضغاث الاحلام ايضا واما ليس كذلك بل صورتها
بصورة لازمة او ضده او شبهه او مناسبه فان النفس اذا نالت العلم
حاكته المتخيلة بصورة اللبن او ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحيه
او الذئب او رات ان حصل لها ابن فيولد لها بنت ونحو ذلك فهذا
هو للرؤيا المحتاجة الى التعبير وهو تحليل بالعكس اى الرجوع من الصور
المنتقل اليها الى اصلها المنتقل منه وان كان بالاتصال به وهو فى اليقظه
فان لم يتصرف فيها المتخيلة وشاهدها البنطاسيا على وجهها كان
وحيا صريحا او الهاما صحيحا غير محتاجين الى التاويل كرؤيا لا يفتقر الى
التعبير فالتاويل فى اليقظه بمنزلة التعبير فى الرؤيا وان تصرفت المتخيله
تصرفات مناسبة يمكن ان يعاد الى اصلها افتقرت الى التاويل وان
امعنت المتخيلة فى الانتقال والمحاكاة بحيث لا يمكن الرجوع الى الاصل
فلا تاويل لها بل تشبه المنامات التى هى اضغاث الاحلام وقد ذكروا
لاضغاث الاحلام اسبابا ثلثة الاول ان ما يدركه الانسان من
الجزئيات المحسوسة فهى مخزونة فى الخيال فعند النوم تنتقل من
الخيال الى الحس المشترك فيشاهدها بعينها او بما يناسبها والثانى ان
المتخيلة اذا ركبت صورة انتقلت الى الخيال ثم الى الحس المشترك و
الثالث انه اذا تغير مزاج الروح الحامل للتخيلة تغيرت افعالها بحسبه
فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكتها بالاشياء الصفر والنيران ومن غلب

على مزاجه

على مزاجه السوداء حاكتها بالاشياء السود والدخان ومن غلب على مزاجه البرد
حاكتها بالثلوج والشتاء ومن غلب على مزاجه الرطوبة حاكتها بالمياه
والامطار ومن هنا شرط التنقية قبل الرياضة فى اخر شرح حكمة الاشراق
والثانى كما فى المصروعين اه فيه لف ونشر غير مرتب لان الثانى
كان قسمين الضعف الطبيعى والمرض فيكون تارة عند المنام الى
قوله وتارة هذا ظاهر فى الاداب والاحكام من الانبياء الموحى اليهم فى
النوم وقوله فيظهر ظاهر فى الاخبار بالمغيبات الجزئية المستقبلة
ففى الكلام اشارة الى التعميم وان كان اكثر عبارات هذا الاشراق ظاهرة
فى انكشاف الحقايق والاسرار الحكمية الالهية والاولى تاخير قوله وتمام
ارتفاع الحجاب اه عن قوله وتارة ينقشع اى عند اليقظة كما لا يخفى
فتارة يكتسب الصواب بحصل ونحوه والثانى اى ما تهجم
تسمى حدسا والهاما فقد يفرق بينهما بان الحدس توجه الى المطلوب
وظفر بالحد الاوسط دفعة لا كما فى الفكر اذ فيه حركة وفحص للذهن
حتى يظفر بالاوسط والالهام ورود المبادى المرتبة اولا والتادية
الى المطلوب ثانيا الى ما لا يطلع معه على السبب المفيد اى على
دقيقته وحقيقته كليتها واما الحقيقة فيطلع عليها الكل ولكن
بالتفاوت فى الوضوح والنورية ومشاهدة الملك المفيد للصور
العلمية اى مشاهدة حقيقة الملك التى لها سعة واحاطة بالعقول
النظرية والعلمية كما قال نبينا م فى حق جبرئيل م رايته وقد طبق الخافقين

وقال الله تعم عله شديد القوى فى كسوة صورة صبيحة اصبح اهل زمان النبى نازلة
من الباطن على حسه فانها دقيقة تلك الحقيقة ومشاهدة العلوم الحقيقية
والحقايق العقلية فى اكسية الكلمات الفصيحة المليحة المسموعة له النازلة
من الباطن فانها رقايق الحقايق العلمية فللشعرية النوريين كليهما حظ
عظيم بل قد يحصل لمشاعره النورية الاخرى حظوظ عظيمة بمدركاتها النورية
الصورية الصرفة الا ان المشعرين هما العمدة فى التبليغ كما فى اية الاسرى
انه هو السميع البصير كما قال سبحانه انما كان الالهام من وراء حجاب اذ لا
شدة وضوح فيه بالنسبة الى الوحى ولا صراحة ظهور بمشاهدة الرقايق
المذكورة والثالث وهو ارسال الرسل اتم من تعليم المعلمين كما قال المصنف
لان المعلمين اشعة الرسل كما ورد سلمان منا اهل البيت فاذا
تم وجود العالم بوجود ترآه لعلك تقول هذا الكلام يدل على تقدم صورة
العالم على صورة الانسان والحال انه على وفق قواعد الحكمة لها معية بالزمان
وان كان لنوع الانسان اولا عاظم افراده تقدم بالشرف بل تقدم بالذات
لتقدم الصورة على المادة والصورة بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية
مادة واذا اخذت لابشرط جنس كما مر بل لا صورة للعالم الا بالانسان
نقول ليس المراد التمامية فى السلسلة العرضية بل فى السلسلة الطولية
الصعودية كما مر انه فى الاول كان العالم جمادا ثم كان نباتا ثم مملوا من
الحيوانات ثم خلق الانسان ولفظ صورته اشارة الى تمامية عالم الخلق
وان نقصانه من عدم تعلق عالم الامر وعالم المعنى به فالكل التى من الله

والى الله صور بها مقدمة على معناها فى الصعود واستدعت باستعدادها
الكلى آدم النوعى وقوله فاراد ليس المراد به الارادة الحادثة ولا الفاء
للتعقيب الزمانى بل هذه الفقرة بيان للفقرة الاولى وهذه الارادة
كارادة الانواع الاخرى عند المشائين الصور المرتسمة فى ذات الاول كما
انها كلماته وعند الاشراقيين العقول العرضية والمثل النوريه ومعلوم
ان العقول فعالة فما دونها مقتضية للاظلال بنهايتها وعند العرفاء
اسماء الله الحسنى فى المرتبة الواحدية وواجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات واسم الجلالة بازاء الانسان كما قال المصنف خلق الله فاسماء
الله من حيث ملزوميتها للاعيان الثابتة فى الازل اقتضتها فيما
لا يزال وقوله وثانيا باعتبار ذلك لان اس الاخرة واساسها على وجود
النفس الانسانية كما قيل الدنيا والاخرة حالتاك وقال الشيخ فريد
الدين سق طاعت روحانيان ازبهر تست خلد ودوزخ عكس لطف
وقهر تست لان الانسان اذا اكتسب العلوم والمعارف والايمانية
والاخلاق الحميدة صار انوارا وجنانا وهى مظاهر اللطف واذا
اكتسب الادراكات الجزئية الظلمانية والسرابات المجازية والاخلاق
الرذيلة صار نيرانا وجحيما وهى مظاهر القهر وقدم ان معطى الوجود
لاى شئ كان هو واجب الوجود ولكن لقدرته الفعلية درجات و
لفاعليته مراتب حتى ان فاعلية القوى المفارقة والمقارنة جميعا اولا
فاعلية الله تعم وثانيا فاعليتها فى الدنيا والاخرة فينطرق فيها

المحو والاثبات فان النفس الفلكية بما هي نفس مرتبة منها تمحو ومرتبة اخرى
تثبت ففيها التغير على سبيل الاتصال وتجدد الامثال وهكذا في صورها العلمية
اقلام رتبتها دون مرتبة القلم الاعلى ليس المراد بهذه الاقلام العقول
العرضية التي في الطبقة المتكافئة ولا النفوس الكلية لان المجرد اثره مجرد فاثارها
انما هي الكليات العقلية وهذه الصور التي كتبتها هذه الاقلام جزئية
قدرية فالمراد بها النفوس الجزئية الفلكية لكن لها اعتبار ان تعلقها بالمواد
الفلكية وبهذا الاعتبار هي الواح المحو والاثبات كما قلنا واعتبار تعلقها بما
فوقها وهي بهذا الاعتبار اقلام وايضا هذه النفوس متحركة جوهرا وفي هذه
الحركة الفاعل والقابل واحد لان الحركة الجوهرية ذاتية والذاتي لا يعلل والقبول
بمعنى الموصوفية يجتمع مع الفاعلية كما في مبحث الحركة من الاسفار ان تعلق
الحركة بالفاعل والقابل في الحركة في الاعراض يوجب اختلافهما وفي الجواهر
لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذات ولوازم المهيات لا يرتفع
ابدا اذ ما وقع كما لا يرتفع عن مرتبته التي له من مراتب نفس الامر كذلك لا
يرتفع عن مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد
وايضا علم الله لا يرد ولا يبدل ان لله عبادا ملكوتيين هم
النفوس الفلكية اذ لا ارادة لها سوى ارادة الحق فلا تحويل ولا ارادة
لها الا بارادة الله ولا حول ولا قوة لها الا به اذ ليس لها هوى وشهوة بل
كلها مقهورة مطموسة ممحوّة عنده وكلية الكبرى وهي كل من يكون كذلك
يكون فعله فعل الحق نشر الجمهور داخر وهو عباد الله الصالحين فان من ارادته

وكراهة

وكراهته الفعليتين اوامره ونواهيه التكليفية بحيث انهم لا شان لهم
الا الامتثال وانهم مؤتمرون باوامره ومنزجرون عن مناهيه لم يكن لهم
ارادة الا ارادة الله ولا كراهة الا ما كره الله عنه اذ لم يبق لهم هوى تحمل النفس
وتمرد الا الطاعة فارادتهم مستهلكة في ارادته اذ رفضوا الهوى وامتثلوا
اوامره وهي ارادته فترددهم وبداهم ونحو ذلك تنسب الى الله تعالى
فنها ما في القران المجيد فلما اسفونا انتقمنا منهم ومنها ما في القدسي
ما ترددت في شئ كترددي في قبض نسمة المؤمن ومنها يا موسى مرضت
فلم تعدني وقد كان احد الفقراء مريضا ولم يعده موسى نقيض
ذلك الخاطر ههنا اشكال وهو ان هذه الترددات كيف يجوز على
النفس الفلكية انما يجوز على الحياري الغير العالمين بعواقب الامور كيف
وتردد متردد واحد من بني ادم لا يحصى فضلا عن تردد كلهم في عصر واحد
او في اعصار فلا بد ان يكون جميعها في النفس الفلكية اولا ولا يرتضي
به من له ادنى ارتياض بالفلسفة والجواب انه قد تقرر ان صور الكائنات
جميعا منقوشة في نفوس الافلاك كيف وهي عالمة باوضاع اجسامها
وهذه الكائنات واحوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم بالملزوم
مستلزم للعلم باللازم فتردد زيد في مسافرته مثلا ليس في نفس الفلك
لنفسها بل في صورة زيد فيها اولا ثم في زيد الكائن ههنا فتردد
زيد ههنا مطابق لتردده هنالك لا لتردد نفس الفلك فهذا
التردد في نفس الفلك بالواسطة بمعنى انها محل لصورة زيد التي هي

محل التردد بلا واسطه مثل ان يعلم عمرو برؤيا صادقة او بالهام او باوضاع
اخرى ان زيدا يحصل له التردد فی التشمير للسفر والصورة الخارجية توافق
الصورة العلمية فلم ياخذ التردد نفس عمرو نعم يصدق ان صورة التردد
فی نفس عمرو بواسطة علمه بزيد وتردده وبالجملة صورة زيد مع جميع صفاته
واحواله من تردده وجزمه وعزمه كلها فی النفس الفلكية وهذا كما يقال
طاعة زيد او عصيانه فی العلم الازلی ومعلوم ان الصفة مع موصوفها
فی العلم   والملك الموكل بالمحوملك كريم كما ان الملك الموكل على القبض
والنزع مكريم مجيد كعزرائيل وجنوده   حتماه قضيا ای انحصرت فی
الوجود القضائی ولم يتحقق وجود القدری لا القدر العلمی ولا القدر العينی
وعلمت بمكانة هذه الاقلام قد ذكرت منزلتها عند قوله ش بتنتها
دون القلم الاعلی   ففيه اثبات المحو آه لعلك تقول المحو دثور الصورة
وتصرمها وهو عدم فكيف يثبت قلت الثبت باعتبار واسم العدم
وراسم العدم السابق واللاحق الوجودان المكتنفان بوجود حالی
فی الصور المتعاقبة وهنالك كلها محفوظ لانه عالم الجمع واما اثبات الاثبات
فواضح واما محو الاثبات هنالك مع انه مصون عن المحو والدثور فالمراد
به اضمحلال الوجودات المحدودة تحت ذلك الوجود الواسع وطمسها
ووجدانه اياها بنحو بسيط مبسوط   كنسبة خزانة معقولاتنا
الكلية آه خزانة معقولاتنا العقل الفعال لكن لا باعتبار وجوده
النفسی بل باعتبار وجوده الرابطی بنا بحسب اتصالنا   ان

للقلب

للقلب الانسانی آه فيه تحقيق وتبيين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس
كالحدود المشتركة المباينة بالنوع بل فی الوضع لذوی الحدود كالنقطة فی
الخط والخط فی السطح والسطح فی الجسم والان فی الزمان بل هو القلب المعنوی
وهی اللطيفة المجردة المدركة للكليات والجزئيات فالحد المشترك مجلسه
او موضع قدمه ومد ذراعه وسعة باعه طويل سيما فی خاتم الرسل وعقل
الكل   ومنشاء الملائكة العلمية والعملية يمكن ان يراد باللوح المحفوظ
مطلق عالم المفارقات وان اريد به النفس الكلية كما هو المتداول على
السنتهم فالمنشأية لها لان لها حقيقة العلم وهی التعقل للمعقولات
والذوات المجردات   فهو تارة مع الحق آه ای انه جامع لكونه
ذا وجهين بالفعل نعم من كان متخلقا باخلاق الحق نعم بل متحققا
به ووجوده ذكر الله لم يشغله شان عن شان والكلام فی مطلق
النبوة واما الحقيقة المحمدية ص فاحد القابه عقل الكل   وهكذا
حال سفراء الله ای ولاة تروهداة الكاملين المكملين وهداتهم
هنا باطن شفاعتهم هنالك   والذكر الحكيم لما قال الله تعالی
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض والحقيقة المحمدية سيدهم كما
قال انا سيد ولد ادم ولا فخر وبعضهم يتصلون بالاقلام بل بقلم الاقلام
اتصالا حقيقيا بل بمن فی يده اللوح والقلم وهو من يقول من رآنی
فقد رای الله ولی مع الله الحديث وكان التاسيس خيرا من التاكيد
حملنا هنا الذكر الحكيم على العقول المفارقة الكلية واللوح المحفوظ على

النفوس الكلية وكونها ذكرا اما بالنسبة الى ما فوقها فلكونها بوجودها ذكر الله وحكاية صفات الله واما بالنسبة الى ما تحتها فلكونها واجدة لوجودها بنحو اعلى واتم فكل شئ مذكور هنا فهو مذكور هناك ذكرا اعلى كما فى القدسى اذكرونى فى الخلوات اذكركم فى الفلوات واذكرونى فى الملا اذكركم فى الملأ الاعلى قوله من عجايب ما كان او سيكون اى ما فى السلسلة الطولية النزولية والصعودية واما ما كان او سيكون فى السلسلة العرضية الزمانية فهى مدلول قوله فيما مضى وفيما سيقع ويؤيده العجايب لان كل موجود وان كان اعجوبة الا ان الاعجب ما فى السلسلة الطولية فانك ان تخطيت الى مقام تكثير الواحد وارجعت المركبات الى بسايطها ثم بعد التخلية رايت التحلية بالنفس النباتية وقواها لرايت عجايب عقلية فكيف اذا رايت النفس الحيوانية وقواها وكيف اذا رايت بالنور الانسانى فوقها النور الاسفهبد فى الصيصية الانسية التى هى السواد الاعظم فقضيت اخر العجب خالك وجانك باهم بارشد ادمى اعجوبة اسرار شد وقد سئل عن سياح اى شئ كان اعجب فيما رايت ايام سياحتك قال لم اعجب من نفسى وعجايب يبدو فى السلسلة العرضية هى ايضا باعتبار الاستكمالات الطولية من العجايب الفعلية واما جزئياتها فعجايب عند الحس واهل الحس كما قال الشيخ الرئيس ان الناس يتعجبون من جذب المقناطيس مثقالا من الحديد ويزدحمون لمشاهدته ولا يتعجبون من جذب النفس هذا البدن وتحريكها اياه ميمنة وميسرة وصعودا وهبوطا وغير ذلك لكونهم اهل الحس وفرد

ذكراهم

ذكر الله على الدوام ولذا وصف الله تعالى الذكر بالكثرة فى القران مثل قوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال ولذكر الله اكبر وليا من اولياء الله لان الولاية جنبة اتصال الانسان الكامل بالحق والاستمداد منه والنبوة جنبة التوجه الى الخلق بالاتيان بالاداب لهم فكل نبى ولى ولا عكس وتنشق الارض اى يوم تنشق القبور عنهم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وتنشق العقول وينفذ فيها نور الله وتنشق النفوس وتدخل فيها نور العقول اقتربت الساعة وانشق القمر وتنشق ارض القوالب البرزخية وتدخل فيها انوار النفوس بعد طرح هذه الجلابيب الابدان الدنيوية مستحيل اذ لا ربط لاى انسان كان بالملك فان الرابط هو الانسان الكامل النبوى والولى فانه بعلمه وعمله وعصمته يناسب الملك وبمقام بشريته يناسب البشر فيعلمه شديد القوى وهو يعلم الورى والاذكار على هيئة الخضوع والخشوع لتكون عن قلب حاضر وافضلها ما هو المشفوع بالمعرفة كما ورد تفكر ساعة من عبادة سبعين سنة وايضا اول الدين معرفة الله والقرابين فى هيكل العبادة كقربانى الحاج فى المنى وليس لهم اسفارا وفى الشريعة المحمدية الرهبانية وان كانت مذمومة لكن لما سئل ص عن سببه ذمه مع كونه انقطاعا عن الخلق واعتصاما بالحق قال ص ابدلناها بالجهاد والتكبير على كل شرف يعنى الحج لانه ايضا انقطاع عن الوطن والاهل والمال وكذا الجهاد ثم الانسانية فعالم ادم بعد هذه العوالم ولكن فى السلسلة الطولية

الصعودية وهذه المنازل بحسب السير التكويني واما منازل السير التكليفي
بحسب الطريقة المرتضوية فهي كالتوبة والانابة والمحاسبة والمراقبة والمروة
والفتوة والتوكل والتبتل والصبر والرضا والتسليم وغيرها الى الف
مشروح في منازل السايرين وقد قيل از در دوست تا بكعبهٔ دل
عارفان را هزار و يك منزل وقد ادرج المصنف ذكر منازل السير التكليفي
في قوله ثم الانسانية من اول درجاتها الى اخر شرفها ثم الملكية على
طبقاتها   داعية فالشهوة كالمتقاضي والمحصل عليك واللذة
كالرشوة والاجرة للعامل   حب التفرد والتغلب وفي كل شيء له
اية تدل على انه واحد   ومواجب النفقات اي موجبات النفقات
وهي الثلثة المعروفة الملك والزوجية والقرابة البعضية ولعل
نسخة الاصل كانت موجبات فان مفاعل جمع مفعل بضم الميم
لم يجئ ولعله جمع موجب بفتح الميم اي محل الوجوب وتوزيع الغنايم
قال الله تع واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية والصدقات
اي توزيعها قال الله تع انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين
عليها الاية ويعرفهم ابواب العتق والكتابة هي ان يق المولى
لعبده ان اديت الي قيمتك عتقت فمنه مكاتب مطلق و
منه مكاتب مشروط قال الله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا و
آتوهم من مال الله الذي اتاكم والاسترقاق والسبي من احكام
الجهاد مع الكفار ويعرفهم ايضا علامات التخصيص عند الاستفهام

لدى الحاكم

لدى الحاكم وغيره من الاقارير والايمان جمع اليمين والشهادات مما يتعلق
بالقضا والخلع هو طلاق عند كراهة الزوجة كما ان المباراة عند كراهة
الطرفين وكل منهما طلاق بعوض والايلاء هو الحلف على ترك وطي الزوجة
بشرايط مخصوصة قال الله تع للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر
الاية والظهار هو يقول لزوجته انت علي كظهر امي يريد تحريمها
على نفسه فليكفر ان اراد مواقعتها قال الله تع والذين يظاهرون
من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا واللعان
هو الملاعنة من كل من الزوجين صاحبه لرمي الزوج زوجته بالزنا او
لنفيه الولد قال الله تع والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء
الاية   بين النبوة والشريعة والسياسة احد طرفي البين
السياسة كانه ش قال بين النبوة والشريعة وبين الملك والسياسة
تابعة لحسن اختيار الاشخاص البشرية وما اشبه هذا بقول من
يقول بانعقاد الامامة بالبيعة ولم يعلموا انها تكون سياسة لان
الامامة ولاية عن الله تع ولا بد ان تكون بتنصيصه لانه يعلم حيث
يجعل رسالته وولايته   مبدئها نهاية السياسة اي غاية
السياسة النبوة والولاية فالسياسة كالمقدمة مطلوبيتها توصلية
لا اصالية وقد ورد ان امير المؤمنين عليه السلام كان في الغزوات اذا انتهزت
له فرصة ما يتكلم في التوحيد والمعارف الربوبية فقيل له وقتا يا
امير المؤمنين لا موقع لهذا فقال ع هذه الحروب وسل السيوف والاقدام

على الحتوف كلها لاجل هذا   واما النهاية فنهاية السياسة ولم يذكر
صريحا نهاية الشريعة اذ علم انها العود الى العالم الاعلى موطن النفوس القدسية
في القضية الفاعلة في كثير من نسخ الشواهد في القنية في الموضعين
وهو الاحسن   فانفعال السياسة جزئية الكلية والجزئية في الفعل باعتبار
الغاية فان الغاية اذا كانت كلية الهيئة كان الفعل كليا والا فلا
ولها وحدة تاليفية هذا تمهيد لبيان سراية اثار الاقوال والافعال
التي هي صفات البدن الى النفس حتى يعلم سر اغراء الشريعة على الحسنات
وتحذيرها عن السيئات كما سيصرح ان كل صفة جسمانية او صورة حسية
صعدت الى عالم النفس صارت هيئة نفسانية   في الاشارة
الى منافع بعض العبادات على الخصوص وقد نظمت في ابواب الفقه
من الصلوة والزكوة والصيام والحج والنكاح كتابا مسمى بالنبراس مشتملا
على اسرارها وحكمها من شاء فلينظر اليه   وفوائد الكلام وقد قلت
في النبراس قرائة القران حازت السبق ناب لسان العبد عن تال
حق   واما الصوم وفي النبراس وخير صوم ليصير مظهرا لصمد
لا يطعم رب الورى   واما الحج وفي النبراس تبتل للحق ذي الجلال
تسيسا اوى تلل الجبال في هذه الامة رهبانية ذمت سوى الحجة
ربانية عين بيتا وابتلى رداد هم اذ ان غن اذ نوا ئوادهم
واما الزكوة وفي النبراس تعليمك الغير زكوة العاقله مما رزقنا ينفقون
شامله عاملة زكوتها قضا الوطر شوقية حب الاولى ادلو الطرد ساد تنا

زكوة

زكوة نفس فانهوا ان قول لا اله الا الله   من الثمانية وهولاء الثمانية
هم المشار اليهم بقوله تعم انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين
عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل
وفي النقود ربعه اى ربع العشر اذ النصاب الاول في الذهب عشرون
دينارا فعشره ديناران وربع عشره نصف دينار وهو زكوته والنصاب
الاول في الفضة مأتا درهم فعشره عشرون درهما وربع عشره خمسة
دراهم وهو القدر المخرج في الزكوة   ثم لا يفوت منه شئ يكون
حسرة عليه اما بذل المهجة فلانه اطلاق من الوثاق وخروج من التقييد
الى الاطلاق از وجودم ميكريزم در عدم در عدم من شاهم وصاحب علم
على انه كما قيل بالروح طلبت وصله جانبي الروح لنا فهاب من عندك
شئ واما المال فكما قيل پس تفاخر مكن كه اندر حشر كنعمت كنز دمست وما لت
مار وفي الحديث القدسي اني جعلت الراحة في ترك الدنيا والناس
يطلبونها في تعلقها واما الاهل والنسوان فهي كما قال امير المؤمنين ع
دع ذكرهن فمالهن وفاء ريح الصبا وعهودهن سواء واما الولد فقال
الله تعم انما اموالكم واولادكم فتنة وان الله عنده اجر عظيم
بدولي هذه القوى الثلث اى قوتي الشهوة والغضب وقوة الوهم
واشار الى الوهم بقوله وجنود ابليس   ان قوام الممكن اى الممكن
بالامكان بمعنى الفقر وهو الوجود الخاص المتقوم تقوما وجوديا بواجب
الوجود واما الممكن بالامكان المشهور وهو وصف الماهية فهو دون التقوم

لان حيث ذاتها حيثية عدم الاباء عن الوجود والعدم فلا سخفية لها معه ر قوله

دقوام النفس اه اشارة الى حفظ المراتب والى ان فى النفس المجردة القدسية

دفى العقل ماهو لم هو كما قال ارسطو فمعرفة الوجودات الحقيقية بمقوماتها

الوجودية سيما هذين الوجودين معرفة الله كما قال على ع معرفتى بالنورانية

معرفة الله فما لم يعلم ذاتها بالعبودية اقتباس من الحديث الشريف

العبودية جوهرة كنهها الربوبية فان العبد الحقيقى لا يملك شيئا لا

الوجود ولا صفات الوجود ولا افعال الوجود كما قرر فى الفقه ان العبد لا

يملك شيئا فكل ما فى العبد لمولاه فمعرفة العبد نفسه معرفة مولاه

كذلك الالهية والربوبية اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته فهو بذاته

علة ومقوم فمعرفة المتقوم بجهته النورانية معرفة المقوم

اى ليكونوا لى عبيدا اشارة الى وجه تفسير المفسرين ليعبدون بقولهم

ليعرفون بان روح العبادة هو العبودية والعابد الحقيقى لا بد ان

يكون عبدا حقيقيا بالمعنى المذكور فلا بد ان يكون مرتقيا من مقام التعلق

بالمولى الحقيقى الى مقام التخلق باخلاقه ومن مقام التخلق الى مقام التحقق

به وهذا حق العرفان الشهودى وحق اليقين والحركة لا يكون الا

فى زمان حتى الانتقال فى الكليات فان الفكر معرف بحركة من المطالب

الى المبادى ومن المبادى الى المطالب فلا بد من زمان لبقاء الحيوة حتى يحصل

الاستكمال فافضل الاعمال اى اعم من القلبية واللسانية والاركانية

فان الايقان والتصديق بالمذكورات ادخل فى حفظ المعرفة وافضل ما

يحفظ

يحفظ به المعرفة الذكر والفكر واردئها واسوئها الكفر والغفلة كما سيأتى

ان الحجاب هو الجهل فما يحفظ به الحيوة على الابدان والحاصل ان ههنا

ثلثة مرتبة ما يحفظ به المعرفة على النفوس وما يحفظ به نوافع المعرفة

وهو ما يحفظ به الحيوة على الابدان وما يحفظ به الاموال ما يسد

باب معرفة الله تع ومنه سد باب الذكر والفكر كسد طرق المتكلم و

الحكيم واهل الكشف والشهود الامن من مكر الله كما فى فاعل الخيرات

وعامل الحسنات وفى المتنعمين بالنعم الاستدراجية والقنوط من

رحمته كما فى المرتكب للكبائر الايس من روح الله الغموس انما

سمى بهذا لانه اذا حلف كذبا لابطال حق الغير غمس اليمين صاحبه فى

البحر المسجور من جهنم كائن بائن هذا مثل ما يوق الصوفى كائن باين

والمعنى انه موجود بائن عن المهية فضلا عن المتعلق فضلا عن المحل

مجردة عن النيات التى هى محض القربة وايضا مجردة عن الحكم والعلل

التى روعيت فيها ولعل النية تغليب عليها فى كلامه س ومن

كان مقبلا اه ولم يرد ان ما ادبر عنها رياضات شرعية للنفوس

وحكمة الاشراق مشروطة بالرياضة فلم يكن حكيما حقيقيا وايضا لم يكن

حكيما جامعا اذ الشريعة ليس ظاهرها الا الحكمة الخلقية والسياسية

والمنزلية ولهذا لابد فيها الحكما فى هذه الاعصار اذ فيما فصله اهل

الشريعة غنية وباطنها الحكمة الالهية والتالهية بل قررنا ان نفس العمل

ايضا حكمة كما يقال الحكيم راست گفتار و درست كردار ولهذا

قال ولا نبي بعدي وينفث في مدعى معاني اخرى احدها انه راى في ذاته سعة
وحيطة وجودية بتوسيع الله وسعته وبقائه به بحيث لا يكون بعده
الا دولته فلا يكون من الاولياء الا ورثته ولا سنن الا سنته كما قال آدم
ومن دونه تحت لوائي يوم وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي
بل في وصيه وان من شيعته لابرهيم وثانيها انه لا مقام في السلسلة الطولية
لاحد بعد مقامه الا مقام الالوهية ولا مطمع لاحد فيه كما قيل ليس وراء
عبادان قرية فالاول مطلق وهذا بحسب الطول وثالثها ان يكون بطريق
اهل الاشراق القائلين بالادوار والاكوار ففي هذه الدورة والكورة التي
بالعدد المعروف بينهم قد ورد وهذه مقتضى الاوضاع عندهم اعني اوضاع
دورة الثوابت : وحكم المجتهدين والمجتهدون مظاهر النبوة
بما هي   واما الاولياء آه الحاصل ان النبوة التشريعية انقطعت
واما التعريفية فلكل من هؤلاء الطوايف الثلث فيها مشرب اعني
الاوصياء من الائمة المعصومين والاولياء التابعين   وقال ان
في امتي اي مكلمين بكلام الملك محدثين بحديثه وبالهامه اي حقيقة وان
لم يكن رقيقة بل محدثين بنقر الخاطر   اسمان الهيان اي لا يمكن انقطاعهما
اذ لا بد لاسم الله من مظهر في هذا العالم   ثم جاء على النبي ص بذلك الهدى
اشار الى انه لا يستشكل الاية انه كيف قال الله تع لمقتدى كل الانبياء وسيدهم
ولمن لحد اوليائه في اخر الزمان مقتدى عيسى ع بهديهم اقتده وذلك
لانه تع لم يقل بهم اقتده بل قال بهديهم وهديهم من الله كيف والحقيقة

المحمدية

المحمدية احد القاب العقل الكلي بل الرحمة الواسعة اللهم
اجعل مآلنا الرحمة وتمم الحكمة وكمل
الكلمة بحق محمد وآله اهل
العصمة سلام
الله عليهم
اجمعين